

Jacques Derrida

Esszé a névről

*Szenvedések
Kivéve a név
Khóra*



dianoia

Jelenkor Kiadó

Pécs, 2005

MÁSODIK, JAVÍTOTT KIADÁS

A fordítás az alábbi kiadások alapján készült:

Passions, Galilée, 1993.

Sauf le nom, Galilée, 1993.

Khôra, Galilée, 1993.

Fordította:

BOROS JÁNOS

CSORDÁS GÁBOR

ORBÁN JOLÁN

Sorozatszerkesztő

BOROS JÁNOS

© Jacques Derrida, 1993

Hungarian translation © Jelenkor Kiadó, 1995

Kiadja a Jelenkor Kiadó Kft.

Pécssett

Felelős kiadó a Kft. ügyvezetője

Szedés *Jk Typo-stúdió*

Szerkesztette Weber Kata

A borítót Esterházy Gitta tervezte

Megjelent 10 ív terjedelemben, Palatino betűvel szedve

Nyomta a Molnár Nyomda és Kiadó Kft. Pécssett

ISBN 963 676 369 0

ISSN 1218-4977

E három esszé mindegyike független művet alkot, és mint ilyen olvasható. Azért véltük mégis alkalmasnak egyidejűleg közreadni őket, mert egyedi eredetük ellenére ugyanaz a tematikai szál húzódik végig bennük. Együttessük *Esszé a névről* – három fejezetben vagy ütemben. És három fikcióban. Ha követjük a jeleket, amelyeket csöndben a fikciók alakjai váltanak egymással, akkor *a név kérdését* halljuk visszacsengeni, ott, ahol az még a hívás, a kérdés vagy az ígéret peremén habozik, a felelet előtt vagy után.

A név – mit hívunk így? mit értünk a név nevéen? És mi történik, amikor nevet adunk? Mit adunk olyankor? Nem egy dolgot kínálunk, nem nyújtunk semmit, és mégis elérkezik valami, ami egyet jelent annak adásával – mint Plótinosz mondta a Jóról –, amink nincs. Mi történik különösen akkor, amikor elnevezni kell, újranevezni éppen ott, ahol a név hiányozni kezd? Mi teszi a tulajdonnevet az elnevezés, az álnév vagy a kriptonímia egyszerre egyedi és egyedileg fordíthatatlan fajtájává?

A **Szenvedések** egy abszolút titkot mond, mely egyszerre lényegi és idegen attól, amit általában a titok nevének hívunk. Hogy eljussunk ide, az „ez az én testem” többé-kevésbé fiktív ismétlése és az udvariasság paradoxonairól folytatott elmélkedés által azt a tapasztalatot kellett megjelenítenünk, amelybe egy kiszámíthatatlan adósság sodródik: ha van kötelesség, nem kell-e a nem-kellésben állnia, a kell nélküli kötelességben, a nem kell kötelességében? Annak kötelességében, hogy nem „kötelességszerűen”, vagy, mint Kant mondaná, „kötelességből” kell cselekedni? Melyek volnának ennek etikai vagy politikai következményei? Mit értsünk a „kötelesség” neve alatt?

És ki vállalhatja magára, hogy a felelősségben hordozza azt?

Kivéve a név. Itt az üdvről van szó. Ketten beszélgetnek egy nyári napon, ami újabb fikció, arról, ami a név körül, különösen a név neve, Isten neve körül forog, és arról, amivé az úgynevezett negatív teológiában válik, ahol az El-Nevezés a nevezhetetlent nevezi meg, akár egyúttal azt, amit nem *lehet* és nem is *kell* megnevezni, meghatározni vagy megismerni, mert amit elnevez, az először is *a léten túlra* menekül, anélkül, hogy ott tartózkodnék. Ahol a „negatív teológia” egy (ma vagy holnap) eljövő „politikára” látszik nyitni, ott ez a fikció néhány örökös lépést is megkockáztat egy „kerúbi vándor” (Angelus Silesius) nyomán vagy lábnyomaiban. Mi egy El-Nevezés, mely *több, mint* a név, de amely egyúttal a név *helyébe* lép? És adódik-e valaha is *Kivéve** a név üdvére? Üdvözetére, egész egyszerűen, „jónapot” vagy „istenhozzád”?

Khóra a legrégebbi a három esszé közül, mindazonáltal nem eredeti „öntőminta” vagy „lenyomathordozó”, mint gondolni vélhetnénk. Csupán a platóni szöveg egyik példaszzerű apóriáját helyezi el. A *Timaiosz* azt a „dolgot” nevezi *khórának* (helybeliségnek, helynek, térbeliesülésnek, elhelyezésnek), ami egyáltalán nem az, aminek mégis „helyt adni” látszik – anélkül mindazonáltal, hogy valaha valamit *adna*: sem a dolgok ideális paradigmáit, sem a másolatokat, amelyeket egy kitartó demiurgosz, egy fixa ideát szem előtt tartva ír bele. Érzékelhetetlen, kegyetlenség nélkül szenvtelen, a retorika számára hozzáférhetetlen lévén *khóra* elbátortalanít, ő maga „az”, ami lefegyverzi a meggyőzésre irányuló erőfeszítéseket, és bárkit, aki – például a beszély alakzataiban, trópusaiban vagy csábításaiban – hinni merne, vagy hitet támasztani óhajtana. Sem érzékelhető, sem felfogható, sem metafora, sem szó szerinti jelentés, *sem ez, sem az, ez is és az is* lévén, egy páros

* A „sauf” jelentése előjárószóként ’kivéve’, de jelzőként ’mentes, érintetlen, megmentett’ értelemben is használatos. Ez utóbbi esetben ’mentes’-nek fogjuk fordítani. – *A fordítók.*

két tagjában részesülven és nem részesülven, *khóra*, amit „öntőmintának” vagy „dajkának” is mondanak, mégis egyedi tulajdonnévre hasonlít, vagy inkább egy utónévre [*prénom*], mely egyszerre anyai és szűzi (ezért mondunk itt *khórát*, s nem, mint szokás, a *khórát*), miközben egy tapasztalatban, amelynek gondolásáról van szó, mégis azt az elnevezést hívja csöndben, amelyet adunk neki, és minden anyai, női – vagy teológiai – alakzaton túl tartózkodik. És a csönd, amelyben *khóra* ilymódon mintha a nevét, de valójában egy utónév elnevezését hívja, talán maga sem több, mint a beszéd modalitása vagy tartaléka. Nem több annál, mint hogy ez az alap nélküli alap egy nap éjszakáját ígéri. *Khóra* tárgyában nincs sem negatív teológia, sem a Jó, az Egy vagy Isten gondolása a Léten túl. Ez a hihetetlen és valószínűtlen tapasztalat, egyéb dimenziói mellett, *politikai* is. Egy gondolkodást jelent be, mi több, anélkül, hogy megígérné, a politikum egy próbatételét. És Szókratész, amikor úgy tesz, mintha odafordulna a többiekhez, és futólag (ahogyan ő maga volt, túl rövid életében) a *politeiáról* beszélne, lámcsak, hozzá kezd hasonlítani, *khórához*, őt játssza el egy fikcióban, mely mindvégig észrevétlen marad majd, őt alakítja, az érinthetlent, megfoghatatlant, valószínűtlent, az egészen közelit és végtelenül távolit, őt, aki befogad mindent a cserén túl és az adományon túl. Olyan ő, mint az, ami *kell* még, *Szükségyszerűség*, adósság nélkül.

Szenvedések

Szenvedések

„Közvetett áldozat”

Képzeljünk el egy tudóst, aki jártas a rituálék elemzésében, és megkaparintja ezt a művet,* már ha nem neki ajánlották, amit soha nem tudhatunk. Mindenesetre teszi a maga dolgát, fölismerni véli benne egy szertartás, azaz liturgia ritualizált lefolyását, és ez számára az elemzés témájává, *tárgyává* válik. A rítus, természetesen, nem határoz meg egy területet. Mindenütt van rítus. Nélküle nincs társadalom, nincs intézmény, nincs történelem. A rituálék elemzésében bárki járatos lehet, ez tehát nem szaktudomány. Az említett tudós, vagy mondjuk elemző, például szociológus, antropológus, történész, ha tetszik, művész- vagy irodalomkritikus, talán még filozófus is lehet. Önök vagy én. Bizonyos mértékben, tapasztalatból és többé-kevésbé önkéntelenül, mindannyian eljátszhatjuk a rítusok elemzőjének vagy kritikusának szerepét, teljesen senki sem mentes ettől. Egyébként is, ahhoz, hogy szerepet játsszunk ebben a műben, *szerepet játsszunk* bárhol, egyszerre kell beleíródnunk a rítus logikájába, és – éppen azért, hogy helyesen viselkedjünk benne, hogy elkerüljük

* Egy bizonyos „kontextus” alkotja itt elmélkedéseink témáját vagy gyűjtőpontját. E „Réponse” olvasásához tehát, melynek eredeti (itt kissé módosított) változatát először David Wood fordította le angolra és adta ki *Derri-da: A Critical Reader* címen (David Wood (ed.), Basil Blackwell, Oxford, UK, Cambridge, USA), bizonyos kontextuális támpontok szükségesebbek, mint bármikor. A mű tizenkét esszét tartalmazott, melyek közül a jelen írásnak kellett, elvileg, a többire válaszolnia. A „Reader” angolszász hagyományában ezeket a munkákat mindamellet nem annyira bevezetőnek vagy kommentárnak, még kevésbé tiszteletadásnak szánják, mint inkább, amint a címe is jelzi, kritikai megvitatásnak. Geoffrey Bennington, Robert Bernasconi, Michel Haar, Irene Harvey, Manfred Frank, John Llewelyn, Jean-Luc Nancy, Christopher Norris, Richard Rorty, John Sallis és David Wood vettek benne részt.

a hibákat és a túlkapásokat – képesnek lennünk arra, hogy egy bizonyos pontig elemezzük. Meg kell értenünk normáit, és elemeznünk kell működésének szabályait.

A szereplő és az elemző között tehát, bármekkora legyen is a távolság, bármekkora legyenek is a különbségek, a határ bizonytalanak tűnik. Mindig átjárhatónak. Át is *kell* járni rajta bizonyos mértékben ahhoz, hogy az elemzés, de a megfelelő és szabályosan ritualizált viselkedés is lehetővé váljék.

De egy „kritikus olvasó” (*critical reader*) joggal tehetné azt az ellenvetést, hogy az elemzések nem egyenértékűek: nincs-e lényegi különbség egyrészt annak az elemzése között, akinek, hogy részt vegyen a rítusban, *ahogy kell*, meg kell értenie normáit, másrészt annak elemzése között, aki a rítust nem betartani igyekszik, hanem magyarázni, „tárgyasítani”, számot vetni elvével és céljával? Nincs-e, pontosabban, kritikai különbség? Talán, de mi egy kritikai különbség? Hiszen végül is, ha elemeznie, olvasnia, értelmeznie kell, akkor a résztvevőnek *magának is* egy kritikai, és bizonyos értelemben „tárgyasító” pozíciót kell fenntartania. Még akkor is, ha tevékenysége gyakran a passzivitással, sőt a szenvedéssel [*passion*]* határos, a résztvevő kritikai és kritériológiai aktusokba fog: éber megkülönböztetés kívántatik meg attól, aki ilyen vagy olyan címen a rituális folyamat résztvevője lesz (végrehajtója, kedvezményezettje, papja, áldozója, mellékszereplője, vagy akár kizártja, áldozata, mint nemtelen vagy *pharmakosz*, aki maga lehet a feláldozott, mivel a feláldozott soha nem egyszerű dolog, hanem már beszély, legalábbis egy beszély lehetősége, egy szimbolikusság felhasználása). A résztvevőnek választania, különbséget tennie, különböztetnie, értékelnie kell. Bizonyos *krinein*-hez kell hozzáfognia. Maga a „néző”, itt a köteten belüli vagy kívüli olvasó, ebből a szempontból ugyanabban a helyzetben van. Ahelyett tehát, hogy a kritikát a nem-kritikával állítanánk szembe, a kritika és a nem-kritika, az objektivitás és ellentéte közt választanánk vagy dönté-

* A „passion” szenvedélyt, szenvedést, passiót jelenthet egyszerre. A továbbiakban kontextustól függően fogjuk magyarázni, noha mindhárom jelentése minden esetben odaértendő. – *A fordítók.*

nénk, egyrészt a kritikák közti különbségeket kellene jeleznünk, másrészt a nem-kritikát egy olyan helyen elhelyeznünk, amely többé nem szembeállítható a kritikával, sőt talán nem is külső ahhoz képest. A kritika és a nem-kritika bizonyára nem azonosak, de alapjában véve talán megmaradnak ugyanannak. Mindenesetre részt vesznek benne.

I

Képzeld el tehát ezt a művet, melyet egy objektivitásra kényes olvasó-elemzőnek ajánlanak (nyújtanak át, kínálnak fel, adnak oda). Ez az elemző talán közölünk való: e könyv bármely címzettje vagy címzője. Elképzeltetjük ezt anélkül, hogy korlátlan hitelt adnánk egy ilyen olvasónak. Az elemző (én választom ezt a szót, természetesen Poe szóhasználatára gondolván¹) mindenesetre biztos volna abban, meglehet, óvatlanul, hogy egy szertartás kódolt, előrelátható és előírt lefolyásával áll itt szemben. Kétségtelenül a *szertartás* volna a leghelyesebb és leggazdagabb szó, melyben az esemény valamennyi vonása összeszedődne. Hogyan lehetnék tehát, hogyan lehetnének önök, hogyan lehetnének mi, hogyan lehetnének ők nem szertartásosak? Igazából ki egy szertartás alanya?

Mármost a rituálé leírásában és elemzésében, megfejtésében, vagy ha úgy tetszik, olvasatában egyszercsak fölbukkan egy nehézség, egyfajta működési zavar, mások azt mondanák, krízis, értsd: *kritikai* mozzanat. Amely talán magát a szimbolikus folyamat lezajlását is érinti.

Milyen krízis? Előrelátható vagy előreláthatatlan? És ha az úgynevezett krízis még magát a krízis vagy kritika fogalmát is érintené?

Filozófusokat gyűjtöttek össze ebben a műben, a *mi* számunkra ismerős egyetemi és kiadói szokások szerint. Húzzuk alá e személyes névmás lehetetlen, mert nyitott, éppen *önök* felé nyitott, kritikus meghatározottságát: ki ez a „mi”? kik vagyunk mi igazából? E különböző országokból szár-

mazó filozófusok, ismert egyetemi emberek, akik majdnem mindannyian ismerik egymást (itt kellene következnie valamennyiük, típusaik, egyediségük, nem szerinti – egyetlen nő – és nemzeti hovatartozásuk, társadalmi, egyetemi státuszuk, múltjuk, publikációik, érdeklődésük stb. részletes leírásának). Egyikük kezdeményezésére, aki nem lehet bármelyikük, és akinek érdekei nyilvánvalóan nem érdektelenek, egyetértésre jutottak tehát abban, hogy összegyűlnek és részt vesznek egy könyvben, amelynek gyűjtőpontja (mely viszonylag meghatározott, tehát meghatározatlan, mondhatnánk bizonyos fokig titkos – és a krízis túlságosan nyitott marad ahhoz, hogy még krízisnek nevezhessük) ez vagy az a személy lesz (aki viszonylag meghatározott stb., elvben viszonylag azonosítható munkája, közleményei, tulajdonneve, kézjegyei révén. A „kézjegyeket” hagyjuk többes számban, mivel kezdetben lehetetlen és jogtalan volna, bár törvényes, kizárni többségüket.) Mármost ha ebben az esetben kritikai nehézség támad, ami, bár ez még nem biztos, azzal a kockázattal jár, hogy a rítus vagy az elemzés programjait megnehezíti, e nehézség nem tulajdonítható szükségképpen egyik vagy másik beszély tartalmának, tételeinek, pozitív vagy negatív, a leggyakrabban a végtelenségig felülhatározott értékeléseinek, röviden milyenségének, annak, ahogyan a könyv címéhez, ürügyéhez vagy tárgyhöz való viszonyukat lefordítják vagy kialakítják. Annak a ténynek tulajdonítható, hogy úgy vélték, a könyv gyűjtőpontjában álló szövegek feltételezett aláíróját („engem”, nemde) fel kell kérniük, javasolniuk és ajánlaniuk kell neki (elemezhető okokból), hogy beavatkozzék, mint mondják, „hozzájáruljon”, vagyis lerója tartozását, de ezt szabadon tegye, *a könyvben*. E szabadság fokáról rögvest szólnunk kell, ez majdnem a kérdés egésze. A mű szerkesztője, a protokollfőnök vagy szertartásmester, David Wood azt szorgalmazta, hogy e ponton maga a könyv is legyen nyitott néhány oldalon át egy olyan szöveg révén, mely anélkül, hogy ténylegesen válaszolna a többire, a sokatmondó „Közvetett áldozat” (*An oblique offering*)*

* Az „oblique” jelentése ‘ferde, elhajló, sanda, alattomos, ferde szándékú’. A latin grammatikában azokat az eseteket (dativus, ablati-

cím alatt jelenhetnék meg. Mit áldoz? Ki? Kinek? (folytatása következik).

Mármost, mint mondtuk, a rítus lefolyása egyszercsak azzal fenyeget, hogy nem egyeztethető össze többé automatikusságával, vagyis az elemző első hipotézisével. Van egy második hipotézis. Mi az? A rendszer egy bizonyos helyén a rendszer egyik eleme (egy „én”, nemde, még ha az nem is mindig és „fesztelenül”² „én”) nem tudja többé, mit kell tennie. Pontosabban, azt tudja, hogy ellentmondásos és összemérhetetlen dolgokat kell tennie. Önmagának ellentmondani vagy önmagával ellentétbe kerülni, ez a ketős kötelesség a továbbiakban azzal a kockázattal jár, hogy megbénítja, felforgatja vagy veszélyezteti a szertartás szerencsés végrehajtását. Ennek a kockázatnak a hipotézise azonban *útjában áll [à l'encontre]*, vagy ellenkezőleg, *előbe megy [à la rencontre]* a résztvevők vágyának, feltételezve, hogy csak egy van, hogy csak egy közös vágya van mindannyiuknak, vagy hogy mindegyiküknek önmagában csak egy ellentmondásmentes vágya van? Holott elképzelhető, hogy egy vagy több résztvevő, sőt maga a szertartásmester, bizonyos értelemben az említett szertartás bukását óhajtja. Többé-kevésbé titokban, ami magától értetődik, és ezért kell *mondania* nekünk a titkot, nem felfednie, de e titok példáján elmondania valamit *általában a titokról*.

Mi egy titok?

Természetesen, ha ez a mű semmiben sem felel meg egy titkos szertartásnak, akkor is elképzelhető, hogy nincs olyan szertartás, legyen mégoly nyilvános és nyilvánvaló, mely nem egy titok körül forog, még ha ez a nem-titok titka is, akár, mint franciául mondják, „*Polichinelle titka*”, olyan titok, ami senki számára sem titok. Az elemző első hipotézise szerint a szertartás szabályosan, a rítus szerint zajlana le; egy olyan kitérő vagy felfüggesztés árán érne véget, mely nemcsak nem fenyegette semmivel, de talán megerő-

vus, genitivus) jelöli, amelyek nem közvetlen viszonyulást fejeznek ki. A retorikában az 'oratio obliqua' – függő beszéd –, illetve 'citatio obliqua' – közvetett idézés – azt a formát jelöli, amikor egy kijelentésről nem szó szerinti idézet formájában, hanem az elbeszélő közvetítésével szerzünk tudomást.

sította, megszilárdította, felfokozta vagy felerősítette egy várakozással (vág, a csábítás jutalma, a játék előzetes öröme, *előjáték*, amit Freud *Vorlust*-nak nevez). De mi történék a második hipotézis szerint? Ez talán a kérdés, amelyet a válasz leple alatt és végtelen elismerésem jelül a magam részéről fel szeretnék tenni, mégpedig elsősorban azoknak, akik nagylelkűen hozzájárultak ehhez a műhöz.

A barátság *kötelessége*, akárcsak az udvariasságé, kettős: nem éppen a *rítus nyelvének* és a *kötelesség nyelvének* minden áron való elkerülése lenne az? E kötelesség kettőssége, kettős mivolta nem az $1 + 1 = 2$ vagy $1 + 2$ formulák alapján számolható, hanem ellenkezőleg, végtelen mélységbe vésődik be. Egy „baráti” vagy „udvarias” gesztus sem baráti, sem udvarias nem volna, ha tisztán és egyszerűen rituális szabálynak engedelmeskedne. De a ritualizált illemszabályok kerülésének *kötelessége* parancsolja azt is, hogy túllépjünk magán a *kötelesség* nyelvén. Nem kell kötelességből barátinak vagy udvariasnak lennünk. Kétségtelen, hogy egy ilyen állítást Kant ellenében kockáztatunk meg. Léteznék tehát egy olyan kötelesség, hogy ne a *kötelesség szerint* cselekedjünk: sem *kötelességszerűen* (*pflichtmässig*) mondaná Kant, sem *kötelességből* (*aus Pflicht*)? Milyen adósság származnék egy ilyen kötelességből, egy ilyen ellen-kötelességből? Mi iránt? Ki iránt?

Komolyan véve, ez a kérdésként megfogalmazott hipotézis elegendő volna a szédülethez. Megremegtetne, meg is béníthatna a meredély szélén, ott, ahol egyedül lennének, egyes-egyedül, vagy már kézitusába bonyolódva a másikkal, egy másikkal, aki hiába próbálná önöket visszatartani, vagy letaszítani az ürességbe, önöket megmenteni vagy elveszejteni. Feltéve, amire még visszatérünk, hogy valaha is választhatunk e tekintetben.

Hiszen már-már azt sem tudjuk többé, hova sodorhat bennünket az a bizonyosság, merjük mondani kettős axióma, melyet az a hipotézis vagy kérdés von maga után, amellyel kezdenünk kellett. Kétségtelenül udvariatlanság volna, ha úgy tünnék, *pusztán kötelességből* teszünk egy gesztust, például válaszolunk egy meghívásra. Barátságta-

lan is volna kötelességből válaszolni egy barátnak. Nem lenne jobb az sem, ha egy meghívásra vagy egy barátnak kötelességszerűen, *pflichtmässig* válaszolnánk (inkább mint kötelességből, *aus Pflicht*, és itt ismét Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* című művét idézzük, példászerű „critical reader”-ünket, a kritika nagy filozófusának, örökösei lévén, adósaiként). Ez a lényegi mulasztást valójában még egy vétséggel tetézné: azt hisszük, hogy feddhetetlenné válnunk, ha a látszattal játszunk ott, ahol hibádzik a szándék. A barátság, akárcsak az udvariasság „kell”-jéről tehát keveset mondunk, ha azt mondjuk, hogy *nem kell a kötelesség osztályába tartoznia*. Nem kell egy szabály és főként nem egy rituális szabály formáját öltenie. Ha engedne annak a szükségszerűségnek, hogy egy esetre az előírás általánosságát alkalmazza, a baráti vagy udvarias gesztus önmagát rombolná le. Legyőzné, leverné és megtörné a szabály, más szóval a norma szabályszerű merevsége. Olyan axióma ez, amelyből még nem kell azt a következtetést levonnunk, hogy csak úgy jutunk el a barátságig vagy udvariasságig (például egy meghívásra, egy barát kérésére vagy kérdésére válaszolva), ha áthágunk minden szabályt, és ellenszegülünk minden kötelességnek. Az ellenszabály még szabály.

Egy kritikus olvasó talán meglepetéssel látja, hogy a barátságot rendszeresen az udvariassággal társítjuk itt, mindkettőt egyetlen vonás alapján megkülönböztetvén a ritualizált magatartástól. A bármely (nyugati vagy más) kulturális hagyomány körébe tartozó udvariasságra, fogalomra pontos meghatározására vonatkozó hipotézis arra vonatkoznék, ami a szabályon, a normán, tehát a rituálén való túllépésre kötelez. Az udvariasság fogalmának belső elmentmondása, mint minden olyan fogalomé, amelynek példájául szolgálna, az, hogy magában foglalja a szabályt és a szabály nélküli találékonyságot. Szabálya az, hogy ismerjük a szabályt, de soha nem tartjuk magunkat ahhoz. Udvariatlanság pusztán udvariasnak lenni, udvariasnak lenni udvariasságból. Van tehát egy szabályunk – és ez a szabály visszatérő, strukturális, általános, azaz minden alkalommal egyedi és példászerű –, mely nemcsak úgy parancsol cselekednünk, hogy ne pusztán a normatív szabálynak

megfelelően cselekedjünk, de úgy is, hogy ne az említett szabály alapján, azt tiszteletben tartva cselekedjünk.

Ne kerteljünk: a kötelesség fogalmáról van szó, és arról, hogy megtudjuk, lehet-e, és meddig lehet ráhagyatkoznunk, és arra, amit a kultúra, a morál, a politika, a jog sőt a gazdaság osztályában (mármint az adósság és kötelesség viszonyát illetően³) strukturál; vagyis lehet-e, és meddig lehet arra hagyatkoznunk, amit a kötelesség fogalma minden felelős döntéssel kapcsolatos felelős beszélyben, a felelősségről szóló minden beszélyben, minden logikában és minden retorikában elrendel. A felelősségről szóló felelős beszélyről szólván már *beleértjük*, hogy a beszély köteles alávetni magát azoknak a normáknak vagy annak a törvénynek, amelyről beszél. Ez a beleértés elkerülhetetlennek látszik, de félrevezető: mi lehetne egy olyan következetes beszély felelőssége, minősége vagy erénye, amely azt kívánná bizonyítani, hogy soha nem lehet felelősséget vállalni kétértelműség és ellentmondás nélkül? hogy egy döntés önigazolása lehetetlen, és – *a priori* és strukturális okból – egyáltalán nem felelhet önmagáért?

Azt mondtuk: „*ne kerteljünk*”* [lefordíthatatlan francia kifejezés, mely felidézi a keresztet [*croix*] és a kereszt alakút [*le crucial*], az utak kereszteződését, az útkereszteződés négyességét és szétágazását (*quadrifurcum*), és azt mondja: haladjunk egyenesen, közvetett kitérő, csel és számítás nélkül]: *a* [...] *fogalmáról van szó, és arról, hogy megtudjuk, lehet-e* [...]”. Mit feltételez egy ilyen felszólító jelszó? Hogy lehetséges és kell szemből, nem közvetetten [*de façon non oblique*] megközelíteni egy fogalmat vagy problémát. Hogy van fogalom és probléma (hogy ezé vagy azé, például a kötelességé, az egyelőre nem túl lényeges), vagyis valami tudás által meghatározható („annak tudásáról”), és önök előtt van, ott elöl (*problema*), *in front of you*; innen annak szükségessége, hogy szemből, színéről, egyszerre közvetlen, frontális és kapitális módon közelítsék meg azt, ami az önök szeme, szája, keze előtt van (és nem a hátuk mögött), ott elöl, előterjesztett vagy előre-bocsájtott tárgyként, taglalandó kér-

* „*n’y allons pas par quatre chemins*” – szó szerint: „ne négy úton menjünk oda” – *A fordítók.*

désként, tehát egyszersmind előterjesztett *témaként*, (azaz kiszolgáltatott, felajánlott témaként: elvben mindig előlről ajánlanak fel valamit, nemde? elvben). A *problema* szeman- tikáját követve egy *előretolt tárgy-alanyról* [*ob-sujet*] lesz szó, mint egy kőgát, vagy egy fej kiboltosulása,⁴ egy páncél vagy védőöltözet. A *problema* bizonyos kontextusokban előzetes mentséget is jelent, kitérés vagy öngizolás céljából, de még valami mást is, ami itt talán jobban érdekel bennünket: a *problema* metonimikusan, ha tetszik, annak jelölésére is alkalmas, aki, mint franciául mondják, kezesként szolgál, hogy felelősséget vállaljon más helyett, vagy másnak adja ki magát, más nevében beszéljen, akit előtérbe tolnak, vagy aki mögött elrejtőznek. Gondoljunk itt Philoktétész szenvedésére, a ferde szándékú [*oblique*] Odüsszeuszra – és a harmadikra (*terstis*), aki egyszerre ártatlan tanú (*testis*), *szereplő* – résztvevő, de ugyanakkor *szereplő* is, aki vel szerepet játszatnak, *képviselő által* cselekvő eszköz és küldött, vagyis a *problematikus* gyermekre, Neoptolemoszra.⁵ Ebből a szempontból a felelősség abban a szuplementáris mértékben volna *problematikus*, ahogy néha, talán mindig is, az lehetne, amit nem magunk helyett, a *magunk tulajdon nevében* és a *másikkal szemben* vállalunk (a felelősség legklasszikusabb metafizikai meghatározása), hanem amit egy másik helyett, a másik helyén, nevében, vagy a magunk mint másik nevében, egy másik másikkal és a másik másával szemben vállalunk, vagyis maga az etika tagadhatatlansága. „Abban a szuplementáris mértékben”, mondtuk, de tovább kell mennünk: abban a mértékben, ahogy a felelősség nem csak nem szűnik meg, hanem, éppen ellenkezőleg, felmerül egy struktúrában, mely maga is szuplementáris. Mindig az én nevemben *mint* a másik nevében gyakorlódik, és ez semmiben sem érinti egyediségét, mely e „mint” kétértelműségében és példaszerű biztosítatlanságában tevődik föl, és ott kell ingadoznia.

Ha a felelősség tapasztalata nem redukálódna a kötelesség vagy az adósság tapasztalatára; ha a felelősség „felelete” többé nem egy olyan fogalomban jelentené be magát, amelyről „meg kellene tudnunk, lehet-e”; ha mindez dacolna a *problema* terével, és nem csak a felelet *pro-po-*

zicionális formáján innenre térne vissza, hanem még a gondolkodás vagy a nyelv „kérdés”-formáján innenre is, akkor azt, ami így már nem vagy még nem problematikus vagy kérdéses, tehát kritikus, vagyis a megítélő döntés osztályához tartozó, nem volna lehetséges többé, és főként nem kellene közvetlen, frontális, projektív módon, azaz tézisszerűen vagy tematikusan megközelítenünk. És ez a „nem tenni meg”, ez a „főként nem kell”, amely, úgy tűnik, faképnél hagyja a problémát, az elképzelést, a kérdést, a témát, a tézist, a kritikát, semmiképpen sem vétkes mulasztás, a logikai vagy demonstratív szigor kihagyása, hanem éppen ellenkezőleg (feltéve ugyanakkor, hogy a szigor, a leginkább *stricto* szigor imperatívuszához, *stricto sensu*, semmiféle kérdés nem fér⁶). Ha az igazságosságból éppúgy hibázik valami, mint az olvasatból, ez inkább abból eredhet, hogy egy ilyen „nem-tenni-meg”-et, „főként-nem-kell-megtenni”-t holmi filozófiai vagy morális bíróság, azaz egy egyszerre kritikai és jogi instancia elé szeretnének idézni. Semmi nem tűnik egyszerre erőszakosabbnak és naivabbnak, mint több frontalitást, több tételt vagy több tematizálást követelni, feltéve, hogy van itt mérték. Hogyan válasszunk egyfelől egy olyan *ellipszis* ökonómiája vagy mértéktartása között, melynek javára írják az írást, másfelől egy olyan *atematikusság*, elégtelenül tematizált magyarázat között, amellyel egy filozófust vádolhatni vélnek?

II

Ahelyett, hogy szemből, közvetlenül, egyenesen közelítenénk meg a kérdést vagy problémát, ami kétségtelenül lehetetlen, alkalmatlan vagy jogosulatlan volna, közvetve [*obliquement*] kellene eljárunk inkább? Gyakran tettem így, egészen odáig, hogy saját neve alatt igényeltem ki a közvetettséget,⁷ mint némelyek gondolnák, egyenesen kötelességmulasztásként ismerve be, hiszen a közvetettség alakzatát gyakran az őszinteség vagy az egyenesség

hiányával hozzák összefüggésbe. Amikor David Wood, hogy meghívjon, bátorítson és kötelezzon a kötetben való részvételre, azt ajánlotta, hogy e néhány oldalnak a „Közvetett áldozat” (*An oblique offering*) címet adjam, kétségtelenül erre a végzetszerűségre gondolt, a közvetettség olyan hagyományára, amelybe bizonyos módon már beleírdtam. Még ki is nyomtatta előre a teljes kézirat tervezett *Tartalomjegyzékében*, mielőtt e szöveg egyetlen sorát megírtam volna.⁸

Tudni fogjuk-e valaha is, az enyém-e, vagy az övé ez az „áldozat”?

Ki vállalja érte a felelősséget?

Ez a kérdés ugyanolyan súlyos és kezelhetetlen,⁹ mint az adott vagy a viselt név, a kapott vagy a magunknak adott név felelőssége. Az oly egyszerűen nárcizmusnak nevezett valami végtelen paradoxonai körvonalazódnak itt: tételezzük föl, hogy X, valami vagy valaki (nyom, mű, intézmény, gyermek) az önök nevét, vagyis címét viseli. Naiv fordítás vagy röpke káprázat: önök X-nek adták a nevüket, tehát minden, ami X-et illeti [*revenir*], egyenes vagy kerülő úton, közvetlenül vagy közvetve önöket illeti mint nárcizmusuk haszna. De mivel önök *nem* a nevük, sem a címük, és mivel X, akár a név vagy a cím, igen jól megvan önök és az önök élete nélkül, vagyis a hely nélkül, ahova valami *visszajárhatna* [*revenir*], mivel ez itt minden nyom, minden név és minden cím definíciója és lehetősége maga, ezért az önök nárcizmusa *a priori* meg van fosztva attól, amiből hasznot húz vagy remél. Fordítva, tegyük föl, hogy X nem akarja az önök nevét vagy címét; tegyük föl, hogy valamilyen okból X megszabadul tőle, és másik nevet választ magának, végrehajtja az eredeti leválást megismétlő leválást; az önök kétszeresen sérült nárcizmusa így *ugyanaz okból* csak gazdagodik: aki hordozza, hordozta, hordozni fogja az önök nevét, elég szabadnak, hatalmasnak, teremtőnek és autonómnak látszik ahhoz, hogy egyedül éljen, és hogy radikálisan meglegyen önök és az önök neve nélkül. Az önök nevét, az önök nevének titkát megilleti az a képesség, hogy *az önök nevében* tűnjön el. És így ne önmagához térjen vissza, ami az adomány

(például a névadás) feltétele, de egyúttal az én minden kiterjesztéséé, az én minden felfokozásáé, minden *auctoritas*. Ugyanazon megosztott szenvedés e két esetben lehetetlen szétválasztani a legnagyobb hasznot és a legnagyobb veszteséget. Következésképpen lehetetlen a nárcizmus ellentmondásmentes vagy koherens fogalmát megtalálni, és ennél fogva az énnak egyértelmű jelentést adni. Lehetetlen „én”-ként, és, Baudelaire szavával, „fesztelenül” beszélni vagy cselekedni. Ez az íj vagy a hangszer húrjának (*neura*) titka Philoktétész számára, a Philoktétész szerinti szenvedés számára: a gyermek a probléma, mindig, íme az igazság.

Ha jól meggondoljuk, a közvetettség mintha nem a legjobb alakzatként kínálkoznék az általam így minősíteni próbált fellépésekhez. Mindig kínban voltam ezzel az általam mégis oly gyakran használt kifejezéssel. Még ha főként tagadó értelemben használtam is, inkább hogy megtörjek, semmint hogy előírjak valamit, hogy elkerüljem, vagy hogy elkerülendőnek mondjam, amit egyébként nem is lehet nem elkerülni: a közvetlen szembesülést vagy konfrontációt, az azonnali megközelítést. Beismerés vagy önkritika tehát: mosolyognunk kellene a leghiperbolikusabb *hübrisz* hipotéziséen, tudniillik azon, hogy ez az egész „kritikus olvasó” (*Critical Reader*) végül is „önkritikus olvasó” (*autocritical reader*) volna (önmaga kritikusa, de igazából kié? Kire utalna vissza itt a visszatükrözött?), olyan olvasó, aki sodródik és elsodorja magát, akinek főképpen nincs többé szüksége „én”-re ehhez, olyan énnre, amelynek magának sem volna szüksége senkire ahhoz, hogy minden kérdést föltegyen magának [*se poser*], vagy minden lehetséges kritikai ellenvetéssel szembehelyezkedjék [*s'opposer*]. (Az „X: kritikus olvasó” szintaxisában egyébként mindig nehéz tudni, ki kinek az olvasója, ki az alany, ki a szöveg, ki a tárgy, ki mit – vagy kit – áldoz kinek.) A közvetettségben ma kétségtelenül a geometriai alakzatot kellene kritizálni, a sík, a vonal, a szög, az átló, tehát a függőleges és a vízszintes közti derékszög kezdetlegességével még fennálló kompromisszumot. A közvetettség egy még elmosódott stratégia választása marad,

mely a legsietősebb beszédre kényszerül, geometriai kalkululus mind a frontális megközelítés, mind az egyenes vonal – a két pont között állítólag legrövidebb út – leggyorsabb megkerülésére. Még retorikai formájában is, és az alakzatnak abban az alakzatában, amelyet *oratio obliqua*-nak neveznek, ez az elmozdulás még túl közvetlennek, lineárisnak, röviden gazdaságosnak tűnik, a körív [*l'arc diagonale*] cinkosának. (Mellékes utalás a tényre, hogy egy íj [*un arc*] néha *tartott*, továbbá Philoktétész szenvedésére; azt mondani egy íjról, hogy *tartott*, a kontextustól függően jelentheti azt, hogy húrja feszes, és kész a fegyver, tudniillik a gyilkos nyílvessző kilövésére, vagy azt, hogy felajánlják, átadják, kiszolgáltatják, továbbítják, (*handed on, over to*). Felejtsük el tehát a közvetettséget.

Egyik módja volna ez annak, hogy ne válaszoljak David Wood és az általa itt képviseltek meghívására? Kellene válaszolnom? Meg fogják tudni. Mi egy meghívás? Mit jelent válaszolni egy meghívásra? Kit illet, mit illet? Egy meghívás szabadnak hagy, enélkül kényszerré válik. Soha nem kellene azt érteni alatta: köteles vagy eljönni, tartozol ezzel, kell. De a meghívásnak sürgetőnek kell lennie, nem közönyösnek. Soha nem kellene azt érteni alatta: szabadságodban áll nem eljönni, és ha nem jössz, annyi baj, nem számít. Valamilyen vágy feszítőereje nélkül – amely egyszerre mondja, „gyere”, és hagyja meg a másik abszolút szabadságát – a meghívás máris meghátrál, és barátságtalanná válik. Ketté kell osztódnia, és meg kell kettőződnie tehát egyszerre, egyszerre szabadon kell hagynia és túsul kell ejtenie: kettőt egy csapásra. Lehetséges-e egy meghívás? Valamennyit megsejthettünk abból, milyen feltételekkel volna az, ha volna, de még ha volna is, megjelenik-e valójában valaha, mint olyan, ténylegesen?

Amennyit a meghívásból (de ugyanígy a hívásból általában) megsejtünk, az vezérli egyúttal a meghívásra adott válasz és egyáltalán a válasz logikáját. Bárki elmélkedjék is a felelősség fogalmának szükségszerűségéről, genealógiájáról, és ennél fogva korlátairól, nem mulaszthatja el egy pillanatban megkérdezni magától, mit jelent „válaszolni” és mit a „*responsiveness*” – becses fogalom, mely-

nek nem találok pontos francia megfelelőjét. És megkérdezni magától, vajon a „válaszolni” igének van-e ellentéte, ami, ha hihetünk a józan észnek, abból állna, hogy nem válaszolunk. Lehetséges-e döntés a „válaszolni” és a „responsiveness” tárgyában?

Manapság számos helyen egy rokonszenves és nyugtalanító erőfeszítésben segídezhetünk vagy vehetünk részt, melynek célja a morál helyreállítása, és főként azok megnyugtataása, akiknek komoly okuk van nyugtalankodni miatta. Némely elmék „A” Dekonstrukcióban – mintha lenne ilyesmi, ami egy és egyedülvaló – az immoralitás, az amoralitás vagy a felelőtlenség modern formáját vélték felismerni (stb.: túlságosan is ismert, elnyűtt, mégis elnyűhetetlen beszély, ne erőltessük), mások, komolyabbak, kevésbé szorongatottak, az Úgynevezett Dekonstrukció iránt jóindulatúbbak, ma az ellenkezőjét állítják. Bátorító jeleket fedeznek föl, mégpedig egyre többet (néha, be kell vallanom, egynémely szövegemben), amelyek szüntelen, rendkívüli, közvetlen vagy közvetett, de mindenesetre egyre behatóbb figyelemről árulkodnak ama dolgok iránt, amelyeket olyan szép nevekkal vélnek azonosíthatni, mint „etika”, „morál”, „felelősség”, „szubjektum” stb. Mielőtt visszatérnénk a nem-válaszra, a legnyíltabban ki kell jelentenünk, hogy ha megőriznénk a kötelesség és felelősség *értelmét*, akkor szakítanunk kellene e két moralizmussal, a morál e két helyreállítással, beleértve a dekonstrukció újra-moralizálását, amely természetesen megnyerőbbnek tűnik, mint az, amivel éppen szembenáll, de amely minden pillanatban azzal a kockázattal jár, hogy a másikat megnyugtató nyugtatjuk magunkat, és egy új dogmatikus álom konszenzusát helyezzük mindenek elé. És ne siessünk azt mondani, hogy egy *magasabbrendű* felelősség és egy kezelhetetlenebb morális követelmény nevében mutatkozunk érzéketlennek, bármennyire különbözzenek is, e két moralizmus iránt. Kétségtelen, hogy mindig bizonyos excesszus állítása teszi lehetővé, hogy egy jól ismert immoralításra, tudniillik a moralizmusok tagadó képmutatására gyanakodjunk, ám semmi nem bizonyítja, hogy e megerősítés számára a legjobb nevekként vagy legigazabb alakzatokként az etika, a

morál, a politika, a felelősség, a szubjektum szolgálhatnának. Mellesleg, erkölcsös és felelős dolog volna-e azért cselekedni erkölcsösen, mert van *érzékünk* éppenséggel (emeljük ki ezt a szót is) a kötelesség és a felelősség iránt? Nyilvánvalóan nem, ez túlságosan könnyű és éppenséggel természetes, a természet által programozott volna: kevésbé erkölcsös, ha azért vagyunk erkölcsösek (felelősek stb.), mert van *érzékünk* a morál, a törvény felsőbbisége stb. iránt (a morális törvény „tiszteletének” jól ismert problémája ez, mely törvény a kanti értelemben maga az „oka” e tiszteletnek, mely minden érdekét abból a nyugtalanító paradoxonból meríti, amelyet egy olyan morál szívébe vés bele, mely képtelen számot adni, miképpen íródik bele éppenséggel egy érzésbe (*Gefühl*) vagy egy érzékenységre az, aminek nem kell beleírottnak lennie, vagy pusztán mindannak feláldozására kell köteleznie, ami csak ennek az érzéki hajlamnak engedelmeskedik; tudjuk, hogy a feláldozás vagy a feláldozott ott van a kanti morál szívében, a saját nevében (*Opferung*, *Aufopferung*); vö. például *A gyakorlati ész kritikája*, I. könyv, III. fejezet. A feláldozható itt mindig az érzéki mozgatórugók osztályába, a titokzatosan „patologikus” érdekhez tartozik, amelyet Kant szerint a morális törvény előtt „meg kell alázní”; a feláldozott, tehát általában az áldozat ezen fogalma a kantizmus „kritikai” megkülönböztetéseknek egész apparátusát feltételezi: érzékelhető/felfogható, passzivitás/spontaneitás, *intuitus derivativus* / *intuitus originarius* stb.; ugyanez érvényes a szenvedés fogalmára; ami itt kerestetik, a szenvedés az én felfogásom szerint, az a szenvedés kanti értelemben nem „patologikus” fogalma volna).

Mindez tehát még nyitva marad, felfüggesztve, eldöntetlenül, kérdésesen még a kérdésen túl is, illetve, hogy egy másik alakzatot használjak, teljességgel aporetikusan. Mi az etika etikussága? a morál moralitása? Mi a felelősség? Mi a „mi?” ebben az esetben? stb. Ezek a kérdések mindig sürgetőek. Bizonyos értelemben sürgetően és válasz nélkül kell feltevődniük továbbra is, mindenestre általános és szabályozott válasz nélkül, válasz nélkül, azokat kivéve, amelyek minden alkalommal egyedileg kapcsolódnak egy szabály és akarat nélküli döntés eseményé-

hez az eldönthetetlen új próbatétele során. Ne siessünk azt mondani, hogy ezeket a kérdéseket vagy állításokat *már* egy olyan gond inspirálja, amelyet jogosan nevezhetnénk etikusnak, morálisnak, felelősnek stb. Persze, ha így beszélünk („Ne siessünk ... stb.”), az anti-dekonstrukció funkcionáriusainak kezébe adunk fegyvert, ám mindent figyelembe véve, nem ezt kell-e választanunk egy egyetértő eufória, vagy ami még rosszabb, a megnyugtató, megnyugtató, a világgal az etikai bizonyosságban, a jó lelkiismeretben, az ellátott szolgálat feletti elégedettségben és a teljesített (vagy még heroikusabban, a teljesítendő) kötelesség tudatában megbékélt dekonstrukcionista közösség létrejötte helyett?

A nem-válasz tehát. Természetesen mindig mondhatnánk azt, és igazunk volna, hogy a nem-válasz is válasz. Mindig megvan, mindig meg kellene legyen a nem válaszolás joga, és ez a szabadság része magának a felelősségnek, vagyis annak a szabadságnak, amelyet az előbbivel mindig társítandónak vélnek. Mindig szabadságunkban kell álljon, hogy ne válaszoljunk egy hívásra vagy meghívásra – és nem árt emlékeztetni erre, emlékezni e szabadság lényegére. Akik azt gondolják, hogy a felelősség vagy a felelősségérzet jó dolog, elsőrendű erény, sőt maga a Jó, mégis meg vannak győződve arról, hogy mindig felelni kell (magunkért, a másoknak, a másik vagy a törvény előtt), és hogy különben is egy nem-válasz mindig a kikerülhetetlen felelősség által megnyitott térben meghatározott modalitás. Semmit többet nem lehetne tehát mondani a nem-válaszról? Róla vagy tárgyáról, ha nem is a javára?

Szaporázzuk a lépést, és a gyorsabb bizonyítás kedvéért vegyünk egy példát, amely a törvényre vagy érvényes, vagy sem. Milyen példát? Ezt itt. És természetesen amikor azt mondom, ezt a példát itt, akkor már többet és mást mondok, valamit, ami túllép a *tode ti-n*, a példa „ez”-én. Maga a példa, mint olyan, saját egyediségét éppúgy túllépi, mint azonosságát. Ezért nincs példa még akkor sem, ha csak az van, kétségtelenül túl gyakran hangoztattam ezt különféle példákon. A példa példaszerűsége nyilvánvalóan soha nem a példa példaszerűsége. Soha nem leszünk

biztosak abban, hogy véget vetünk ennek a nagyon régi gyermekjátéknak, amelybe minden, a dekonstrukciók számára érdektelen filozófiai vagy más beszély belebonyolódik – még egy olyan performatív fikció révén sem, hogy a játék hevében azt mondjuk: „vegyük akár ezt a példát itt”.

Ha például elfogadom a meghívást, és válaszolok az itt összeszedett szövegekre, amelyeknek néhány korábbi publikációm iránt tanúsított érdeklődése megtisztelő vagy baráti rám nézve, nem halmozom-e a vétségeket, és ezáltal nem felelőtlenül viselkedem-e, mivelhogy rossz felelősségeket vállalok magamra? Melyek ezek a vétségek?

1. Először is, megerősítek és aláírok egy helyzetet, és úgy teszek, mintha jól érezném magam egy ennyire idegen helyen, mintha alapjában véve normálisnak vagy természetesnek tartanám, hogy itt megszólalok, mintha asztalnál ülnék, tizenkét személlyel együtt, akik végül is „rólam” vagy „hozzám” beszélnek. „Én”, aki a csoport részeként egyszerre vagyok tizenkettedik, egy a többi közt, de ugyanakkor, már ilymódon kettéoszolva és megkettőződve a tizenharmadik, amennyiben nem egy példa vagyok a többi közt a tizenkettek sorában, minek látszanék, ha e férfiaknak és e nőknek egyidejűleg válaszolni szándékoznék, ha *válással akarnám kezdeni*, tudomást sem véve így a tizenegy vagy tizenkét beszély mindegyikének oly tudós és oly egyedi, egyszerre oly nagylelkű és oly kevésbé hízelgő stratégiájáról. Utolsóként szólván, egyszerre végkövetkeztésként és bevezetésként, a tizenkettedik vagy tizenharmadik helyen, nem vállalok-e esztelen kockázatot, és nem tanúsítok-e felháborító viselkedést azzal, hogy mindezeket a gondolkodókat tanítványként kezelem, vagyis apostolokként, akik közül némelyeket előnyben részesítenék, másokat jövődöbeli aljas árulónak tartanék. Ki lehet itt Júdás? Mit tegyen az, aki sem apostol (*apostolosz*, Isten küldötte), sem Jézus, sem Júdás nem akar lenni, és tudja is, hogy nem az (de hogyan lehetünk biztosak ezekben a dolgokban, és hogyan szabaduljunk ezektől a mintáktól?). Mert kicsit későn ébredt bennem a gyanú, amikor megszámloltam az összegyűlt résztvevőket, éppen tizenkettő (kit vártunk

még?), aztán észrevettem az „*oblique offering*” és „szenvadás” kifejezéseket a levélben, a gyanú, hogy David Wood talán egy misztérium perverz rendezője – és hogy valójában az „*oblique offering*” kifejezés, amely nem kevésbé az övé, mint az enyém, ironikusan és szarkasztikusan eucharisztikus árnyalatú (egyetlen vegetáriánus sem volna képes – legalább kettőt ismerek a vendégek közt – valaha is szakítani a misztikus kannibalizmus fenségességével): az „ez az én testem, mely nektek adatott, őrizzétek meg az én emlékezetemre”, nemde a legközvetettebb adomány? Nemde ez az, amit egy éven át kommentáltam a *Glas*-ban vagy nem is oly rég a „megenni a másikat” és „a kannibalizmus retorikája” című szemináriumaimon? Eggyel több ok, hogy ne válaszoljak. Ez nem az Utolsó Vacsora, és az ironikus barátság, melynek jegyében összeszedődtünk, abban áll, hogy tudjuk ezt, miközben „squinty eye” sandítunk oda e gyászoló kannibalizmusra.

2. Ha tényleg válaszolnék, annak a helyzetébe kerülnék, aki úgy érzi, *válaszolni képes*: akinek mindenre van válasza, aki olyannyira túlbecsüli képességeit, hogy mindenkinek, minden kérdésre, minden ellenvetésre vagy kritikára válaszolni tud; nem látja, hogy az itt összeszedett szövegek mindegyikének megvan a maga ereje, a maga logikája, a maga egyedi stratégiája, hogy újra kellene olvasni mindet, újra kellene alkotni működését és vonalvezetését, motívumait és érveit valamennyinek, a bennük felhasznált diszkurzív hagyományt és számos szöveget stb. Arra vállalkoznom, hogy mindezt megteszem, mégpedig néhány oldalon, *hübrisz* és végtelen naivitás volna – és mindenekelőtt szembeszökő tiszteletlenség a másik beszélye, munkája és áldozata iránt. Eggyel több ok, hogy ne válaszoljak.

3. E két érv alapján sejthetjük, hogy bizonyos *nem-válasz* tanúskodhatna arról a (szabály nélküli) udvariasságról, amelyről fentebb beszélünk, és végső soron a másik iránti tiszteletről, azaz a felelősség követelményéről. Azt mondhatnák, hogy ez a nem-válasz a legjobb válasz, hogy még válasz, és a felelősség jele. Talán. Várjunk ezzel. Min-

denesetre arra a gögre, arra az önelégültségre, arra az elementáris magabiztosságra gondolok, amit a válasz jelentene olyankor, amikor a jólneveltség arra tanítja a gyermekeket (legalábbis a francia szokások értelme és hagyománya szerint), hogy ne „válaszoljanak”, ha felnőttek beszélnek hozzájuk, ha szemrehányással vagy kritikával illetik, vagy legalábbis nem kérdezik őket.

4. Az elbizakodott önhittség, melytől *soha egyetlen válasz sem szabadul meg*, nem csak annak tulajdonítható, hogy a másik beszélyéhez szándékozik mérni magát, azt elhelyezni, megérteni, azaz körülírni, a másiknak és a másik előtt felelvén így. A válaszoló azért feltételezi oly könnyedén és arrogánsan, hogy felelni tud a másiknak és a másik előtt, mert először is képes önmagáért felelni, és mindazért, amit tehetett, mondhatott vagy írhatott. Felelni magáért itt annyi, mint feltételezni, hogy tud mindent, amit megtehetett, mondhatott vagy írhatott, képes összeszedni egy jelentésszerű és koherens szintézisben, megjelölni egyugyanazon pecséttel (bármilyen legyen is műfajuk, helyük vagy datálásuk, diszkurzív formájuk, kontextuális stratégiájuk stb.), azt állítani, hogy ugyanaz az „én gondolkodom” kíséri az „én” valamennyi képzetemet, amelyek maguk is „tézisek”, „témák”, „tárgyak”, „elbeszélések”, „kritikák” vagy „értékelések” rendszeres, homogén és szubjektíválható szövetét alkotják, és valamiféle „én” rendelkezik totális és sértetlen emlékezetükkel, ismeri minden premisszájukat és következményüket stb.; ez annak feltételezését is jelentené, hogy a dekonstrukció ugyanabba az osztályba tartoznék, mint a kritika, amelynek fogalmát is, történetét is éppen dekonstruálja. Megannyi dogmatikus naivitás, amit bizonyára soha nem fogunk megrendíteni önbizalmában, de eggyel több ok arra, hogy ne válaszoljunk, hogy ne tegyünk úgy, mintha felelni tudnánk a másiknak, a másik előtt, önmagunkért. Azt fogják mondani: így van, de akkor ez a nem-válasz még válasz, a legudvariasabb, a legszerényebb, a legéberebb, a másikat is és az igazságot is leginkább tiszteletben tartó válasz. Ez a nem-válasz még az udvariasság és a tisztelet elfogadha-

tó formája volna, a felelősség éber gyakorlásának felelősségteljes formája. Mindenesetre megerősítené, hogy nem lehet vagy nem kell nem válaszolnunk. Nem lehet, nem kell semmit nem válaszolnunk. A kötelesség és a lehetőség itt különös módon együtt jár. Talán. Várjunk ezzel.

Az előző négy érvet szem előtt tartva vétségeket kerülnek el (az udvariatlanság vétségeit, a morális vétségeket stb.), ha nem válaszolnék, ha elliptikusan válaszolnék, ha közvetve válaszolnék. Azt mondanám magamnak: jobb, igazabb, illőbb, erkölcsösebb is nem válaszolni, tiszteleteljesebb a másik iránt, felelősségteljesebb a kritikai, hiperkritikai és főként „dekonstruktív” gondolkodás imperatívuszával szemben, mely megköveteli, hogy a lehető legkevesebbet engedjük át a dogmáknak és előfeltevéseknek. De íme, ha mindezeket a jó okokat szem előtt tartva, és még mindig úgy vélve, hogy ez a nem-válasz a legjobb válasz, úgy döntenék, hogy nem válaszolok, akkor még súlyosabb kockázatokat vállalnék.

Melyeket?

1. Először is, az első sértés vagy igazságtalanság az, hogy úgy tűnik, nem vesszük eléggé komolyan a személyeket és az itt felajánlott szövegeket, megengedhetetlen hálátlanságot és bűnös közönyt tanúsítunk irántuk.

2. Továbbá, a nem-válaszolás „jó okai” ürügyén stratégiaiag is kihasználjuk a csendet: hiszen a nem-válasznak vagy a halogatott válasznak van egy olyan fajtája, mely a háború retorikája, a polémia fortélyá. Az udvarias csend a legarcátlanabb fegyverre, a legmetszőbb iróniává válhat. Azzal az ürüggyel, hogy csak újraolvasás, átgondolás és munka után kezdhethetjük el a komoly válaszadást (ami tényleg szükséges és örök időig tarthatna), a nem-válasz mint elnapolt válasz vagy mint kitérő, azaz abszolút elliptikus válasz, mindig kényelmesen megoltalmazhat minden ellenvetéstől. És azzal az ürüggyel, hogy nem érezzük képesnek magunkat a másiknak és magunkért felelni, nem ássuk-e alá elméletileg és gyakorlatilag a felelősség fogalmát, igazából magát a *socius* lényegét?

3. Hogy nem-válaszunkat mindezekkel az érvekkel igazoljuk, szabályokra is hivatkozunk, általános normákra, megszegjük tehát az udvariasság és a felelősség fentebb említett elvét: hogy soha nem szabad azt hinnünk, megszabadulhatunk bármely adósságtól, következésképpen pusztán egy szabály alapján, kötelességszerűen vagy akár *kötelességből*, s főként „udvariasságból” cselekednünk. Semmi sem lenne immorálisabb és udvariatlanabb.

4. Semmi sem lenne rosszabb, mint egy bizonyára elégtelen, mégis őszinte, szerény, véges, resignált erőfeszítésről tanúskodó választ végeláthatatlan beszéllyel helyettesíteni. Mely azt színlelné, hogy válasz vagy nem-válasz helyett egy többé-kevésbé cselekvőleges [*performant*] és metanyelvi cselekvőséget kínál mindezekre a kérdésekre, nem-kérdésekre vagy nem-válaszokra. Egy ilyen eljárás a legjogosabb kritikáknak tenné ki magát, testét, nagyon is sebezhető testét, mintegy áldozatként, a legigazabb csapásoknak kínálná fel és szolgáltatná ki. Mivel *kettős* hibában leledzenék, két látszólag ellentmondó vétséget gyarapítana: 1. a (metanyelvi, metalogikai, meta-metafizikai stb.) uralás vagy fölény igényét, és 2. a műalkotássá válást (irodalmi cselekvés vagy cselekvőség, fikció, mű), esztétizáló játékát egy beszélynek, amelytől komoly, gondolati vagy filozófiai választ várnánk.

III

Tehát mi a teendő? Lehetetlenség itt válaszolni. Lehetetlenség válaszolni erre a válaszra vonatkozó kérdésre. Lehetetlenség válaszolni a kérdésre, amellyel pontosan azt kérdezzük, válaszolni vagy nem válaszolni kell-e, szükséges, lehetséges vagy lehetetlen-e. Ez a végnélküli apória mozdulatlanságra kárhóztat, mivel kettősen köt bennünket (tennem kell és nem kell tennem, nem tennem kell, ez szükséges és lehetetlen stb.) Ugyanazon a helyen, ugyanazon az eszköztáron, íme, két megkötött és odaszegezett kéz. Mi a teendő? De egyúttal, mi történik, miután ez nem akadályoz meg abban, hogy beszéljünk, hogy folytassuk a helyzet leírását, és megpróbáljuk megértetni magunkat. Milyen természetű ez a nyelv, miután többé nem tartozik, nem egyszerűen tartozik sem a kérdéshez, sem a válaszhoz, melynek korlátait az imént vizsgáltuk, és vizsgáljuk továbbra is. Miben áll ez a vizsgálat, amely soha nem megy áldozat nélkül? Tanúságnak fogjuk-e hívni, abban az értelemben, amelyet sem a vértanúság, sem a tanúsítvány, sem a végrendelet nem fog kimeríteni? És azzal a feltétellel, hogy, mint minden tanúságot, ezt sem lehet soha éppen a vizsgálatra, a próbatételre vagy a bizonyításra, egy szóval a tudásra redukálni?

Visszatérve a kezdőjelenethez, többek közt azt vizsgáltuk, hogy az elemző, az, akinek ezt a nevet adtuk, nem írhatja le vagy tárgyasíthatja többé egy rítus, még kevésbé egy áldozat feláldozása programozott lefolyását. Senki nem akarta a feláldozható vagy a feláldozó szerepét játszani, valamennyi *szereplő* (papok, áldozatok, résztvevők, nézők, olvasók) nem csak hogy *visszaautasította a szereplést*, hanem, még ha végre is akarták volna hajtani az előírt gesztusokat, az ellentmondásos utasítások feltartóztatták volna őket. És nem csak vallásos társasság az, amely azonosságában ilymódon fenyegetett, hanem filozófiai társasság, amennyiben a hívás, a kérdés és a válasz (lehetőleg körkö-

rös) rendjét feltételezi. Némelyek szerint ez magának a közösségnek az elve, amely ezáltal ki van szolgáltatva a megszakításnak. Mások szerint a megszakítás fenyegetése nem fenyeget semmit, mindig is ez volt a vallásos vagy filozófiai kötelék, általában a társadalmi kötelék intézményi és megalapozó eredete: a közösség ebből a sebezhetőségből él és táplálkozik, és ez jól van így. Ha az elemző tényleg korlátokba ütközik tudományos tárgyiasító munkája során, az nagyon is helyénvaló: résztvevője annak a folyamatnak, amelyet vizsgálni szeretne, virtuálisan valamennyi szerepet eljátszhatja (tehát mímelheti is¹⁰) benne. Ez a korlát pozitív értelemben intelligenciája, olvasata és értelmezései feltételül szolgál. De mi volna e feltétel feltétele? Az, hogy a *kritikus olvasó* maga is *a priori* és vég nélkül ki van téve valamely *kritikus olvasatnak*.

Mi kerülheti el ezt az áldozattal járó vizsgálatot, és biztosíthatja ezáltal *például ennek a beszélynnek* a terét is? Egyetlen kérdés sem, egyetlen válasz sem, egyetlen felelősség sem. Mondjuk, hogy itt titok van. Tanúsítsuk: *itt titok van*. Ma megállunk ezen a ponton, de nem anélkül, hogy az ilyen titok lényegére és létezésére vonatkozó apofatikus utalásokat gyakorolnánk. Az apofatikus itt nem szükségképpen negatív teológiáról árulkodik, még akkor sem, ha azt is lehetővé teszi. És annak lehetőségét, igazából lehetlenségét igyekszünk próbára tenni, hogy bármiféle tanúság a „Tanúsítsuk, hogy...” kijelentés formájában és grammatikájával bizonyosodhassék meg önmagáról.

Egy titokról tanúskodunk, melynek nincs tartalma, olyan tartalma, ami elválasztható volna performatív tapasztalatától, performatív nyomvonalától (nem mondjuk azt, hogy performatív *kijelentésétől* vagy *propozicionális érvelésétől*; és éppenséggel tartalékban hagyjuk az általában vett cselekvősegre vonatkozó kérdéseket).

Mondjuk tehát: *itt titok van*. Nem olyan, valaki vagy néhányak számára fenntartott technikai vagy művészi titokról lesz szó, mint egy stílus, egy fortély, a tehetség kézjegye vagy a génusz jegye, a közölhetetlennek, átadhatatlannak, taníthatatlannak és utánozhatatlannak tartott mesterség-

beli tudás. Nem is arról a pszichofizikai titokról lesz szó, az emberi lélek mélyén rejlő készségről, amelyről Kant beszél a transzcendentális sematizmus és a képzelet kapcsán (*eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*).

Itt titok van. A titokról itt nem mint egy tudatos alany által elrejtett képzetről lesz szó, még kevésbé mint egy tudattalan képzet tartalmáról, holmi titkos vagy *misztikus* mozgatórugóról, amelyet kimutatni, más szóval de-misztifikálni a moralista¹¹ vagy a pszichoanalitikus lenne hivatott. Ez a titok még az abszolút szubjektivitás osztályába sem tartoznék, annak kevésbé ortodox értelmében, egy olyan metafizikátörténet tekintetében, amelyet Kierkegaard az *egzisztenciával* hangol össze, és mindazzal, ami ellenáll a fogalomnak, vagy megghiúsítja a rendszert éppúgy, mint a hegeli dielektikát. Ez a titok nem tartoznék egyetlen Kierkegaard által megkülönböztetett (esztétikai, etikai, vallási *a* vagy *b*) stádiumhoz sem. Sem szent, sem profán nem lenne.

Itt titok van. De ha számításba vesszük iménti javaslatunkat, a titok ittléte nem árul el többet a magánjellegűről, mint a nyilvánosról. Nem egy olyan magánjellegű bensőség, amelyet le kellene leplezni, meg kellene vallani, be kellene jelenteni, azaz amelyre válaszolni kellene, számot vetve vele és megfogalmazva a nagy napon. Ki állapíthatná meg valaha is egy megfogalmazás igaz mértékét, hogy végül elégségesnek ítélje azt? És van-e rosszabb erőszak, mint választ követelni, mindenről és még többről *számadásra* kényszeríteni, lehetőleg *tételesen*? Hiszen ez a titok nem fenomenalizálható. Nem fenomenális és nem noumenális. Annál is kevésbé, mivel a vallás, ezt tudnunk kell, a filozófia, az erkölcs, a politika vagy a jog nem képesek elfogadni e titok feltétlen tiszteletbentartását. Ezeket az instanciákat mint a számadást, azaz a válaszokat és a vállalt felelősségeket megkövetelni képes instanciákat alkották meg. Kétségtelenül elismernek néha feltételes titkokat (a gyónási titkot, a hivatali titkot, a katonai titkot, a gyártási titkot, az államtitkot). De a *titokra való jog* mindezekben az esetekben felté-

teles jog. Mivel a titok itt az adott feltételek között megszerzhető és korlátozott. A titok egyszerűen *problémává* válik. Más feltételek között kimondható és kimondandó. Ahol választ vagy felelősséget követelnek, ott mindenütt feltétellessé válik a titokra való jog. Nincs titok, csak a probléma e tudások számára, melyek közé e tekintetben nemcsak a filozófia, a tudomány és a technika, hanem a vallás, az erkölcs, a politika és a jog is sorolható.

Van titok. Sem azt nem oldja fel, amibe egy kinyilatkoztatott vallás *beavat*, vagy amit az kinyilatkoztat (tudniillik a szenvedés egy misztériumát), sem a docta ignorantia (egy gyakorló keresztény közösség egyfajta negatív teológiáját), sem egy ezoterikus tan beavató tartalmát (például egy pitagoreus, platonikus vagy neoplatonikus közösségben). Mindenesetre nem redukálódik rájuk, minthogy lehetővé teszi őket. A titok nem misztikus.

Van titok. Ám nem rejtőzködik. Más, mint az elrejtett, a sötét, az éjszakai, a láthatatlan, a leplezhető, vagyis a meg nem nyilvánuló általában – nem leleplezhető. Sérthetetlen marad akkor is, amikor feltárni vélik. Nem mintha örökre egy megfejthetetlen titkosírásban, vagy egy abszolút fátyol mögött rejtőznék. Egyszerűen túllép a leplezés/leplezés: az elrejtés / feltárás, éjszaka / nappal, felejtés / emlékezés, föld / ég stb. játékán. Nem az igazsághoz tartozik tehát, sem az igazsághoz mint *homioioszisz*hoz vagy megfeleléshez, sem az igazsághoz mint emlékezethez (*Mnémoszüné, alétheia*), sem az adott igazsághoz, sem a megígért igazsághoz, sem az elérhetetlen igazsághoz. Nem-fenomenalitásának semmiféle, még negatív vonatkozása sincs a fenomenalításra. Tartózkodása nem az a fajta intimitás, amelyet titkosnak mondanak, nem az a nagyon közeli vagy nagyon saját, amely annyi mély beszélyt éltet és inspirál (a *Geheimnis*, vagy a még gazdagabb, kimeríthetetlen *Unheimliche*).

Természetesen mondhatnánk ezt a titkot más, talált vagy adományozott nevekkal is. Egyébként ez minden pillanatban megtörténik. Minden néven titok marad, és

éppen a névre való redukálhatatlansága teszi titokká, még akkor is, amikor, Augustinus oly eredeti kifejezésével, *igazságot cselekszünk tárgyában*. A titok az, amit itt titoknak nevezünk, egy alkalomra kapcsolatba hozván minden titokkal, mely ugyanezt a nevet hordja, de nem redukálódik rá. A titok a homonímia is, nem annyira a homonímia rejtett forrása, mint inkább a homonímia vagy a *mimézis* funkcionális lehetősége.

Van titok. Mindig beszélhetünk róla, ez nem elég ahhoz, hogy megszegjük. A végtelenségig beszélhetünk, történeteket mesélhetünk róla, elmondhatunk minden beszélyt, amit felhasznál és minden történetet, amit szétválaszt vagy összefűz, mivel a titok gyakran titkos történeteket juttat eszünkbe, sőt kedvet ad ehhez. És a titok titok marad, néma, szenvtelen, mint a *khóra*, mint *Khóra*, idegen minden történettől, a *Geschichte* vagy a *res gestae* értelmében éppen úgy, mint a tudás és a történelmi elbeszélés (*episztemé*, *historia rerum gestarum*) értelmében, minden periodizációtól, minden korszakolástól. Hallgat, nem azért, hogy tartalékoljon vagy visszafogjon egy beszédet, hanem mert idegen a beszédetől, anélkül, hogy megkülönböztetett szintagma-ként kimondhatnánk, „a titok az, ami a beszédben idegen a beszédnek”. Nincs jobban benne a beszédben, mint amennyire idegen a beszédetől. Nem felel a beszédre, mondván, „Én, a titok”, nem felel meg, nem felel: sem önmagáért, sem senkinek, sem bárki vagy bármi előtt. Abszolút nem-válasz, amelytől még számadást vagy törlesztést sem követelhetünk, amelynek elismervényt, mentséget vagy „kedvezményt” sem kínálhatunk – megannyi fortély, amellyel minduntalan megpróbálják egy filozófiai, etikai, politikai, jogi stb. *eljárásba* belevonni. A titok semmiféle eljárásnak nem ad helyt. Ez még csak nem is „a titok hatása”. Látszólag helyt adhat ilyesminek (mindig meg is teszi), kölcsön is adhatja magát neki, de nem lesz ott soha. A vita etikája mindig megteheti, hogy nem tartja tiszteletben (ő tartozik neki tisztelettel, még ha ez nehéznek és ellentmondásosnak látszik is, mivel a titok kezelhetetlen), de soha nem fogja redukálni. Egyébként nélküle semmiféle vita nem nyitható és

folytatható. És akár tiszteletben tartják, akár nem, a titok szenvtelenül elérhetetlen távolságban tartózkodik. Ennyiben nem lehet nem tiszteletben tartani, akarjuk vagy sem, tudjuk vagy sem.

Ott nincs többé idő, sem hely.

Befejezésül egy bizalmas közlés. Talán csak az irodalom, pontosabban az irodalmi írás iránti (valószínűleg feltétlen) vonzalmamat akartam bevallani vagy megerősíteni. Nem mintha szeretném az irodalmat általában, nem mintha bármi, például a filozófia elé helyezném, ahogy gyakran azok gondolják, akik végső soron egyiket sem tudják megkülönböztetni. Nem mintha mindent erre akarnék redukálni, és főként nem a filozófiát. Alapjában véve és valójában elég jól megvagyok az irodalom nélkül. Ha vissza kellene vonulnom egy szigetre, kétségkívül történelmi könyveket és emlékiratokat vinnék magammal, és ezeket a magam módján olvasnám, talán hogy irodalmat csináljak belőlük, legalábbis nem megfordítva, és ez igaz volna más könyvekre is (művészet, filozófia, vallás, humán- vagy természettudományok, jog stb.) De ha, anélkül hogy szeretném az irodalmat általában és önmagáért, szeretek *benne* valamit, ami egyáltalán nem redukálódik holmi esztétikai minőségre, a forma élvezetének valamilyen forrására, akkor ez *a titok helyett van*. Egy abszolút titok helyett. A szenvedés van ott. Nincs szenvedés titok nélkül, enélkül a titok nélkül, de nincs titok enélkül a szenvedés nélkül. *A titok helyett*: ott, ahol mégis minden kimondatott, és ahol a maradék semmi – semmi más, mint maradék, még irodalom sem.

Gyakran úgy adódott, hogy az irodalom és a szépirodalom vagy poézis megkülönböztetésének szükségességét hangsúlyoztam. Az irodalom modern találmány, azokba a konvenciókba és intézményekbe íródik bele, amelyek, hogy csak ezt a vonását ragadjuk ki, elvben biztosítják számára *a jogot, hogy mindent kimondjon*. Az irodalom így bizonyos cenzúrátlansághoz köti sorsát, a demokratikus szabadság teréhez (sajtószabadság, vélemény szabadság stb.). Nincs demokrácia irodalom nélkül, sem irodalom demok-

rácia nélkül. Mindig lehet sem egyiket, sem másikat nem akarni, és nem vagyunk megfosztva attól a lehetőségtől, hogy minden rendszerben meglegyünk nélkülük; megtehetjük, hogy sem egyiket, sem másikat nem tekintjük feltétlen jónak és nélkülözhetetlen jognak. De semmi esetre sem lehet egyiket a másiktól elválasztani. Erre semmiféle elemzés nem képes. És valahányszor egy irodalmi művet megcenzúráznak, a demokrácia kerül veszélybe, ebben mindenki egyetért. Az irodalom lehetősége, a felhatalmazás, amelyet egy társadalomtól kap, a gyanakvás vagy a terror megszüntetése e téren, mindez – politikailag – együtt jár azzal a korlátlan jogával, hogy minden kérdést feltegyen, minden dogmatizmust gyanakvással fogadjon, minden előfeltevést megvizsgáljon, legyenek akár a felelősség etikájának vagy politikájának előfeltevései.

De ez a felhatalmazás mindennek kimondására paradox módon egy olyan szerzőt hoz létre a szerzőben, aki senkinek, még önmagának sem felelős azért, amit például műveinek alakjai vagy szereplői mondanak vagy tesznek, tehát azért, amit feltehetően ő maga írt. És ezek a „hangok” beszélnek, jönni hagynak vagy hívnak – még a személytelen és szereplők nélküli irodalomban is. Ez a felhatalmazás mindennek kimondására (amely mégis együtt jár a demokráciával, mint az „alany” látszólag minden eddigit meghaladó felelősségvállalása) elismeri az abszolút nem-válasz jogát ott, ahol szóba sem jöhetne a válasz, a válasz lehetősége vagy kötelessége. Ez a nem-válasz eredetibb és titkosabb, mint a lehetőség és a kötelesség modalitásai, mivel alapjában heterogén azokhoz képest. A demokráciának van egy hiperbolikus feltétele, amely elmentmondani látszik az említett demokrácia bizonyos meghatározott és történelmileg korlátozott fogalmának, annak, amelyik a demokráciát a kiszámítható, könyvelhető, beszámítható, a válasz iránt is, az igazság kimondása iránt is, a hites eskü tanúsága iránt is („a színtiszta igazat és csakis az igazat”), a törvény iránt, a titok leleplezése iránt is felelős szubjektumhoz köti, néhány törvényben meghatározható és szabályozott helyzet kivételével (gyónás, az orvos, a pszichoanalitikus, az ügyvéd titoktartási

kötelezettsége, nemzetvédelmi titok, vagy államtitok, gyártási titok stb.). Ez az ellentmondás jelzi egyúttal minden eljövendő demokrácia feladatát (a gondolkodás feladatát és elméleti-gyakorlati feladatát) is.

Az irodalomban, az irodalom *példaszerű* titkában lehetőség van arra, hogy mindent kimondjunk a titok érintése nélkül. Amikor kezdet nélkül és a végtelenségig minden hipotézis megengedett egy szöveg értelmét vagy a szerző végső szándékait illetően, akinek személyét épp annyira képviseli, mint nem képviseli egy szereplő vagy egy elbeszélő,¹² egy poétikai vagy fikcionális fordulat, amely elválik feltételezett forrásától és ezáltal *titokban* marad, amikor annak sincs többé értelme, hogy döntsünk egy szövegszerű megnyilatkozás felszíne mögötti titokról (és ez az a helyzet, amelyet szövegnek vagy nyomnak nevezek), amikor ennek a titoknak a felszólítása utal mégis a másikra vagy a másra, amikor ugyanez tartja bizonytalanságban szenvedésünket, és köt minket a másikhoz, akkor a titok a szenvedélyünkkel válik. Még ha nincs is, még ha nem létezik is, bármi mögé rejtőzzék is. Még ha a titok nem is titok, még ha soha nem is volt titok, egyetlen titok. Egy nem.

Véget vethetünk-e valaha a közvetettségnek? A titok, ha van, nem egy szöglet megkerülésében rejlik, nem egy kettőslátásnak vagy kancsal tekintetnek mutatkozik meg. Egyszerűen nem látható. Csak egy szó. Mihelyt létezik a szó, és ez általában a nyomról is elmondható, és az esélyről, amit jelent, a közvetlen intuíciónak nincs többé esélye. A „közvetett” szót, amint tettük is, leleplezhetjük, de nem tagadhatjuk a céltévesztő iránytalanságot, mihelyt létezik a nyom. Vagy, ha jobban tetszik, csak tagadhatjuk.

Mindig besulykolhatjuk a titkot, dolgokat mondathatunk vele, elhitethetjük, hogy van ott, ahol nincs. Használhatjuk hazugságra, becsapásra, csábításra. Játshatunk a titokkal, mint egy szimulakrummal, egy csalival vagy fortéllyal a sok közül. Mint egy „hatással”. Bevehetetlen erőforrásként hivatkozhatunk rá. Megpróbálhatunk így lídércecs hatalmat biztosítani a magunk számára a másik fölött. Ez naponta megtörténik. De ez a szimulakrum maga is egy rajta túllépő lehetőségről tanúskodik. Mely nem va-

lamely ideális közösség irányában lép túl rajta, sokkal inkább egy olyan magány irányában, melynek semmiféle közös mértéke sincs sem egy izolált alany magányával, egy olyan *ego* szolipszizmusával, amelynek hovatartozási köre (*Eigentlichkeit*) az *alter ego* analóg apprezentációjának és valamilyen interszubjektivitást alkotó genezisnek (Husserl) adna helyt, sem a *Dasein* egy *Jemeinigkeit*-jének magányával, amely, mint Heidegger mondja, még a *Mitsein* modalitása. A magány, a titok másik neve, amelyről a szimulakrum is tanúskodik, nem az öntudaté, sem az alanyé, sem a *Dasein*-é, még annak autentikus létezési képességében sem, aminek tanúságát vagy tanúsítványát Heidegger elemzi (*Bezeugung*, vö. *Sein und Zeit*, a 54. k.) A magány teszi ezeket lehetővé, de amit lehetővé tesz, az nem vet véget a titoknak. A titok nem hagyja, hogy a másikkhoz való viszony, az együttlét, vagy a „társadalmi kötelék” bármilyen formája elsodorja vagy elfedje. Még ha lehetővé is teszi ezeket, nem felel nekik, ő az, ami nem felel. Nincs *responsiveness*. Halálnak fogjuk nevezni ezt? Az adott halálnak? A kapott halálnak? Nem látom semmi okát, hogy ne életnek, egzisztenciának, nyomnak nevezzük. És ez nem az ellenkező eset.

Ennélfogva, ha a szimulakrum egy olyan lehetőségről tanúskodik is, ami túllép rajta, ez a túllépés megmarad, az (ami) marad, az *marad*, még ha igazából egyetlen meghatározható tanúban, a tanúság semmiféle biztosított fogalmában sem bízhatunk itt, más szóval, amint a név is jelzi, egyetlen *vértanúság* (*martyria*) történetében sem. Mivel soha nem fogjuk összebékíteni, ez lehetetlen és szükségtelen, egy tanúság fogalmát a tudás vagy a bizonyosság fogalmával. Soha nem fogjuk, ez lehetetlen és szükségtelen, egyiket a másikkra redukálni.

Íme, ami szerintem marad, egy vértanúság nélküli szenvedés abszolút magánya.

1991. július

Jegyzetek

- 1 Mit sejtet valójában az elbeszélő az elemzésről és az elemzőről Az ellopott levélben, de méginkább A Morgue utcai kettős gyilkosság első lapjain? Hogy a lehető legélesebben megrajzolhassa az elemző szabálytalan fogalmát, azt a meggon-dolkodtató állítást teszi, hogy ez utóbbinak túl kellene lépnie a számoláson, sőt a szabályon is: „holott a számolás önmagában véve még nem elemzés. [...] De van, ami túllépi a közismert és betanulható szabályokat, és itt mutatkozik meg, hogy ki a legény a gáton, ki az igazi analitikus játékos! Hallgat, [in silence, kiemelés J. D.] gyűjti a megfigyeléseket, következtet. Meglehet, hogy ezt teszi ellenfele is. [...] Annyi tény, és ezt megállapíthatjuk, hogy a találékony embernek mindig van fantáziája, és a valódi képzelőerő mindig analitikus.” (Edgar Allan Poe válogatott művei, Európa, 1981, 128-131. o. Pásztor Árpád fordítása) [„Yet to calculate is not in itself to analyze. [...] But it is in matters beyond the limits of mere rules that the skill of the analyst is evinced. He makes, in silence, a host of observations and inferences. So, perhaps do his companions. [...] It will be found, in fact, that the ingenious are always fanciful, and the truly imaginative never otherwise than analytic.”] Az ellopott levélben Dupin idézi Chamfort-t, és „ostobaságként” leplezi le azt a konvenciót, mely szerint a matematikus észjárás lenne „a par excellence ész [the reason par excellence]”, és jellemzően francia „tudományos csalásként” tartja számon az „analízis” szónak az „algebrai eljárásokra” való kizárólagos alkalmazását. Már most jegyezzük meg, mivel ez lesz a témánk, hogy az elbeszélő és Dupin közti beszélgetések titokban [en secret] zajlanak, „titkos helyen”. Velük együtt mi is „titoktartásra vagyunk kötelezve” [au secret], ahogy franciául mondják, és „be vagyunk avatva a titokba” [dans le secret], ami nem jelenti azt, hogy tudnánk, mit is jelent. Legalábbis pontosan ezt mondja (nekünk) az elbeszélő a Poe által megírt és kiadott formában: kétszer kimondja a titkot (magát az adott címet: „A Montmartre utca egy homályos könyvesboltjában” [at an obscure library in the rue Montmartre]), azután „A roskatag lak a Faubourg St. Germain egy félreeső elhagyatott részén” [„in a retired and desolate portion of the Faubourg St. Germain”], azután 33. rue Dunot [„in his little back library, or book-closet, no 33, Rue Dunot, Faubourg St. Germain”]), de azért anélkül, hogy a titkot valaha valamiben is megsértené. És mindez azért, mert itt a nyomról van szó, és nyomban a beszélőről, és a beszélőben a beleírásról, átírásról, vagy ha a konvenciót akarjuk követni, az írásról és az írásban az irodalomról és az irodalomban a fikcióról és a fikción a narrációról, és mindez egy olyan elbeszélő szájába adva, akinek, mind-ezen felhalmozódott okok miatt, nem vagyunk kötelesek hittel adni. Hogy egy titkot leleplezése nélkül bejelenthessünk, más szóval, hogy a titok nyilvánvaló legyen, ez az, ami lefordítani való (es gibt), és mindig az is marad, éppen itt, stb.
- 2 „Nagyon érdekelt családjá rövid története, amelyet a franciákra, ha [fesztelesen – sans façon]* önmagukról beszélhetnek, oly jellemző nyíltsággal mesélt el nekem.” Id. mű 131. o. „I was deeply interested in the little family history which he detailed to me with all the candor which a Frenchman indulges whenever mere self is

* Derrida itt a Baudelaire francia fordításában (Bibliothèque de la Pléiade, Y.-G. Le Dantec (dir.), 11. o.) olvasható „ce sans façon du moi” fordulatra hivatkozik, amely sem az eredeti szövegben, sem a magyar fordításban nem szerepel. – A fordítók.

the theme.” Elegendő-e franciául beszélni, megtanulni franciául, francia állampolgárnak lenni vagy azzá válni, hogy magunkévá tegyük azt (alkalmazkodjunk ahhoz), ami Baudelaire oly személyes – sokkal inkább elsajátító, mint elsajátított – fordítása szerint „a franciákra ... oly jellemző”?

- 3 On devrait ne pas devoir [nehéz angolra fordítani, de hangsúlyoztam: hagyjuk franciául a szövegben – J. D.] [Az kellene, hogy ne kelljen], akár a takarékoság miatt, a lassú, közvetett, bizonytalan elemzéssel takarékoskodni, annak elemzésével, ami bizonyos (bizonyos, tehát nem valamennyi és nem egyformán valamennyi), meghatározott nyelvi és kulturális területen a kötelességet az adósságba gyökerezeteti. Még mielőtt elköteleznénk magunkat, nem tudunk egy érzéstől szabadulni, amelyről nehéz megállapítani, vajon egy nyelv vagy egy kultúra feltételéhez kötött-e. Ez kétségtelenül több, mint egy érzés (a fogalom legmindennapiabb értelmében, annak az érzékenységnél és „patologikusnak” az értelmében, amelyről Kant beszél), de igencsak érezzük az ellentmondást: egy gesztus *amorális* maradna (a határtalanul, nem kiszámíthatóan és nem számíthatóan adományozó megerősítésen innen maradna, lehetséges újrakisajátítás nélkül, amelyen az etikusság vagy az etika moralitása merendő), ha *kötelességből* tennék, a „viszonzás kötelessége” értelmében, egy az adósság visszaadására korlátozódó kötelesség által, a kölcsönadott vagy kölcsönvett visszaszolgáltatásának kötelessége által. A tiszta moralitásnak felül kell múlnia minden tudatos vagy tudattalan számolást, minden szándékot, a visszaadás vagy az újralsajátítás minden tervezetét. Ugyanez az érzés azt mondja nekünk, talán anélkül hogy diktálná, hogy a kötelességen, legalábbis a *kötelességen mint adósságon* túl kell lépni: a kötelességnek semmit nem kell, kell, hogy a kötelességnek semmit ne kelljen, mindenesetre kellene, hogy semmit ne kelljen. De létezik-e kötelesség adósság nélkül? Hogyan értsük, hogyan fordítsunk le egy olyan *mondást*, amely azt mondja nekünk, kell, hogy egy kötelességnek semmit se kelljen, hogy az lehessen vagy azt tehesse, aminek lennie kell vagy amit tennie kell, azaz egy kötelességet, saját kötelességét? Itt jelenik meg egy titokzatos és csendes szakítás a kultúrával és a nyelvvel, és ez, ez lenne ez a kötelesség.

De ha az adósság az *adósság ökonómiája* továbbra is kísért minden kötelességet, akkor azt mondjuk-e, hogy a kötelesség parancsolja a kötelességen való túllépést? És hogy e két kötelesség közt egyetlen közös mértéknek sem kell ellenállnia az előbbi mérsékelt de *kezelhetetlen* felszólításának? Mármost ki fogja valaha is kimutatni, hogy az adósság e kísértetjárása felhagy-e, kell-e, hogy felhagyjon valaha is a kötelességérzet nyugtalanításával? Ennek a nyugtalanságnak nem kell-e minket a végtelenségig figyelmeztetnie a jó lelkiismeret elenében? Nem ez a nyugtalanság diktálja-e nekünk első vagy utolsó kötelességünket? Az etimologikus-szemantikus lelkiismeret és ismeret itt nélkülözhetetlenek, még akkor is, ha, mint olyanoknak, nem kell, hogy az övék legyen az utolsó szó. Meg kell elégednünk itt jelzésszerű hivatkozásokkal (az itt adja meg a szabályt: egy helyet, egy bizonyos korlátozott oldalszámot, egy bizonyos időt, egy *határidőt*, igen, egy titokzatos szertartás által szabályozott időt és teret). Kereszteznünk kellene egymással ezeket a hivatkozásokat, és meg kellene próbálnunk a lehetőség szerint hálózatba foglalni őket. Jobbára véletlenszerű pálya bonyolítaná le a fogalmat, például olyan fogalmak közt, mint a kötelesség meghatározása *A gyakorlati ész kritikájában* vagy *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében*, az adósság és a bűnösség meghatározása a jog kanti metafizikájában, a *Sein und Zeit* elmékedése a „tanúságról” (*témoignage, Bezeugung*), a felszólításról (*Ruf*), az eredeti „*Schuldigsein*”-ről, és (például) *Az erkölcs genealógiájához* második szakasza, a „bűnről” (*faute, Schuld*), a ’rossz lelkiismeretről’ (*la mauvaise conscience, Schlechtesgewissen*) és egyéb rokon dol-

gokról (*und Verwandtes*)". Nietzsche (a 2) azzal kezdi, hogy emlékeztet 'a felelősség eredetének hosszú történetére' (*die lange Geschichte von der Herkunft der Verantwortlichkeit*), és fölteszi a kérdést, (a 4), vajon „a morál e genealógusai álmukban kételkedtek-e például abban, hogy a »bűn« morális főfogalma (*zum Beispiel jener moralische Hauptbegriff »Schuld«*) az »adósság« (*Schulden*) teljesen anyagi fogalmából származik". Ugyanebben a gondolatmenetben Nietzsche emlékeztet (a 6) a kategorikus imperatívusz kegyetlen jellegére (*Grausamkeit*) az „öreg Kantrál". A Totem és tabu Freudja sem állna innen távol, aki az apavallásokról és fiúvallásokról ír, a lelkifurdalás és a morális lelkiismeret eredetéről, az ezek által megkövetelt áldozatokról és gyilkosságokról, a testvéri törvény (mondjuk, a demokrácia *egy bizonyos fogalma*) eljövételéről.

Véletlenszerű forgalom tehát e már kanonikus szövegek és a látszólag különböző, de igazából nagyon közeli meditációk között – és a korban még közelebbiek között, mint amilyenek például Émile Benveniste újabb javaslatai (*Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (I), Paris, Minuit, 1969, 16. fejezet: „Prêt, emprunt et dette") vagy Charles Malamoud tételei (*Lien de vie, noeud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*, Éditions de l'EHESS, Paris, 1988). Két idézet jobban magyarázza, bár jobbára közvetve [*obliquement*], azt az irányt, amelyben el kellene köteleznünk magunkat, amit itt nem tudunk megtenni. Az első Benveniste-é (Id. mű 185-186. o.), a másik Malamoudé (Id. mű 7., 8., 13., 14. o.). Mindkettő hosszan kifejtve megtalálható e szerzők művében.

1. Benveniste: „A latin *debeo* 'kell' értelme kétségtelenül a *de + habeo* összetételből keletkezett, mivel a régi latin befejezett múltidejű alakja még *dēhibui* volt (például Plautusnál). Mit jelent a *debeo*? Szokásos értelmezése 'birtokolni valamit (amit kapunk) valakitől': ez nagyon egyszerű, talán túlságosan is. Hiszen azonnal nehézség támad: nem lehet megmagyarázni a datívusi konstukciót, *debere aliquid alicui*.

A latinban a látszat ellenére *debere* nem hozza létre a tulajdonképpeni 'kell' kifejezést az 'adóssága van' értelmében. Az 'adósság' technikai, jogi megjelölése *aes alienum*, amivel azt fejezik ki, hogy 'adósságai vannak, adósságot törleszt, adósbörtönben van'. *Debere* az 'adósságai vannak' értelmében ritkább: csak egy levezetett használat.

A *debere* értelme más, bármi is fordítható a 'kell'-el. 'Kellhet' egy dolog anélkül, hogy kölcsönöztük volna: ilyen például egy ház bérlete, ami 'kell', ami nem jelenti egy kölcsönzött összeg visszaadását. Kialakulása és felépítése alapján a *debeo*-t a *de* prefixum által fölvetett érték alapján kell értelmezni, azaz: 'valamiből véve, valamitől megvonva' tehát 'bírní (*habere*) valamit, amit megvontak (*de*) valakitől'.

Ez a betű szerinti értelmezés tényleges használatnak felel meg: *debeo* azokban a helyzetekben használatos, ahol valamit adni kell, ami valakit megillet, és ami nála van anélkül, hogy betű szerint kölcsönözte volna; *debere* jelenti azt, hogy megtart valamit, amit egy másik javaiból vagy jogaiból vett. Alkalmazták a *debere*-t például „a csapat zsoldjával tartozni" értelemben, a főnökről beszélve, vagy a gabonának egy városban való beszerzéséről. Az adás kötelessége csak abból a tényből adódik, hogy valaki birtokában tart valamit, ami egy másikat illet. Ezért van az, hogy a *debeo* nem a régi időkbeli származó megfelelő fogalom az 'adósság'-ra.

Ezzel szemben szoros kapcsolat van az 'adósság', a 'kölcsönadás', 'kölcsönvétel' közt, amint mondják *mutua pecunia: mutuum pecuniam soluere* 'megfizetni egy adósságot'. A *mutuus* melléknév határozza meg azt a kapcsolatot, amely a 'kölcsönvétel' jellemzi. Világos képzése és etimológiája van. Jóllehet a *muto* igének nincs meg ez a technikai értéke, biztos a *mutuus*-hoz

való viszonya. Emlékeztetni fogunk ezen felül a *munus*-ra, és ezáltal indoeurópai szavak nagy családját ismerjük föl, amely különböző szuffixumokkal jelöli a 'kölcsonosság' fogalmát. A *mutuus* melléknév egyszerre jelöli a „kölcsonadást” és a „kölcsonvételt” oly módon, amelynek kifejezése meghatározott. Mindig a pénzről (*pecunia*) van szó, amelyet pontosan úgy adtak vissza, ahogy kapták.”

2. Malamoud: „Az említett modern európai nyelvekben tehát megjelenik a szoros hasonlóság a „kell” ige formái közt, ahol egyrészt a tényleges vagy a valószínű köteleességről van szó, másrészt az „adósságban levés”-ről. Ez a hasonlóság hol abban a tényben jelenik meg, hogy a „kell” abszolúte egyenértékű az 'adósnak lenni, adósságban lenni'-vel, esetleg egy főnévi kiegészítővel [*complément substantif*], amely jelzi, hogy miből áll az adósság ('tartozom tíz frankkal'); hol magának az 'adósságnak' a nevében áll, amely – többé-kevésbé észlelhető a nem etimologikus beszélő számára – a 'kell' [*devoir*] igéből származik: az adósság [*dette*] a kellő [*du*], amit a számlára írnak [*au débit*], a francia adósság szó folytatása a latin *debitum* szónak, amely maga a *debere*, kell múltidejű melléknévi igeneve, és az adósság értelmében használatos.

Az adósságban összekapcsolódik a köteleesség és a vétség [*faute*]: olyan kapcsolat, amely megvilágítja a germán nyelvek történetét: a német *Schuld* egyszerre jelent 'adósságot' és 'vétséget', és a *schuldig* szó egyszerre jelent 'vétkes'-t és 'adós'-t. Márpedig a *Schuld* a gót *skuld*-ből származik, amely a *skulan* igéhez kapcsolódik, jelentése „kötelessége van”, „adóssága van” (az Evangélium görög *opheilo* szavát fordítja, melynek megvan mindkét jelentése) és „vétkes”. Másrészt ugyanabból a *skal* germán gyökből, de a szókezdet más alakulásával jön létre a német *sollen* ige ('tenni) kell' és az angol *shall*, amelyet ma a jövő kifejezésére használnak, de amely a nyelv korábbi szakaszában azt jelentette, hogy 'kell'.

Az ilyen típusú, többé-kevésbé sűrű, többé-kevésbé artikulált csoportosulások számos indoeurópai nyelvben előfordulnak. Nem mindig ugyanazokat a konfigurációkat vázolják, és mindegyik sajátos helyzet figyelmes tanulmányozást igényelne. (...)

Jacqueline Pigeot nyelvészeti elemzései a japán és Viviane Alleton-é a kínai nyelvvel kapcsolatban nagy részletességgel kimutatják, hogy a morális adósság területe teljesen elkülönül az anyagi adósságtól, és hogy sem egyiknek, sem másiknak nincs kapcsolata a köteleesség és valószínűség 'kell' segédigéjének megfelelő alakítani egységekkel. Az általunk említett nyelvekben megfigyelhető alakzatok sem a japánban, sem a kínaiban nem észlelhetők. Éppígy nincsenek meg a szanszkritban sem: a szanszkritban nem létezik 'kell' ige, és nincs etimológiai kapcsolat a morális köteleesség nevei és az adósság neve közt. Ezzel szemben az az adósság, amelyet a gazdasági adósságot (a kamatos pénzkölcsonzésből eredőt is ideértve) és a morális adósságot egyaránt jelölő szóval neveznek meg, a brahmanizmusban a kötelességek prototípusaként és magyarázó elveként jelenik meg. (...)

Mégis, a hitel fogalma alkalmas a poliszémia játékaire: elégséges arra emlékeztetni, hogy franciául a 'hit' (*croiance*) és a 'hitel' (*créance*) eredetileg egy és ugyanazon szó, hogy a németben a *Gläubiger* egyszerre jelent 'hívót' és 'hitelvezőt'. De a 'hitelez' és a 'hisz' ideológiailag kevésbé termékeny, mint az, ami a franciában a 'kell'-et és az 'adósságban lenni'-t egyesíti (...).

Hogy a brahmanizmus szerint az ember 'mint adósság' születik, hogy ez az adósság halandó mivoltának jegye, nem azt jelenti, hogy az embert eredeti bűn határozná meg. Minthogy a szanszkrit *ṛna*, 'adósság' szó időnként 'vétek'-ké színeződhet, a *Schuld* egyszerre 'adósságot' és 'vétket' jelentő kétértelműsége általán befolyásolt múlt századi német filológusok azt java-

solták, hogy a *front*-t ugyanabból az indoeurópai gyökből vezessük le, mint a latin *reus*-t, melynek jelentése 'vádolt', 'bűnös'. Az etimológia téves, és ugyanúgy megtévesztő lenne az alapvető adósság és az eredeti bűn közti hasonlóság. Az adósság sem nem jele, sem nem következménye egy bukásnak, sem bármilyen egyéb eseménynek. Nem szerződésből származik, hanem egycsapásra beállítja az embert az adósság feltételébe, az adós helyzetébe. Ez a helyzet konkretizálódik és váltakozik a részleges kötelességek és adósságok sorozatában, amelyekre a hindu iratokban hivatkoznak, hogy igazolják a pozitív jog szabályait, amelyek az anyagi adósság helyzetét szabályozzák. (...)

'Az ég és a föld' ezen 'összekapcsolásának' – ami az adósság – legkonkrétabb és mondhatni legjobb illusztrációját Hu Csing-lang adta, aki nagyszerűen bemutatja, hogyan vásárolja meg az ember a maga sorsát úgy, hogy egy igaz áldozat hamis pénzét utalja az Égi Kincstárba."

- 4 A *fej* [*cap*], a *tőke* [*capital*], a *főváros* [*capitale*], a *front* (a „front” kettős értelmében – például a katonai front vagy a „frontot képez” a szembehelyezkedésben vagy a konfrontációban – és a homlok, a *forehead*), a frontális és a határ [*frontière*] ezen problematikájával és szemantikus konfigurációjával kapcsolatban utalok L'Autre *cap*, *La Démocratie ajournée* (Paris, Minuit, 1991) című írásomra. A *kőgát* (*jetée*) alakzatához vö. *Forcener le subjectile, étude pour les dessins et portraits d'Antonin Artaud*, Paris, Gallimard, 1986 és „Some Statements and Truisms...”, in D. Carroll (ed.), *The States of „Theory”*, New York, Columbia University Press, 1990.
- 5 A gyermek a probléma. Mint mindig. És a probléma mindig a gyermekkor. Nem mintha különbséget kellene itt tennünk, mint azt egykor tettük Gabriel Marcel hagyománya szerint, a *probléma* és a *misztérium* közt. A misztérium itt inkább a gyermek egy bizonyos problematikusságának tulajdonítható. Később megpróbálnánk talán megkülönböztetni a *titkot* a *misztériumtól* és a *problémától*. Szophoklész róla elnevezett tragédiájában Philoktétész a *problema* szót szuplementárisan használja: a helyettesítő, a pótló, a protézis, amit vagy akit *előretolnak*, hogy rejtőzködve védekezzenek, az ami (aki) a másik helyére vagy a másik nevében érkezik, a delegált vagy elhárított felelősség. Az a pillanat ez, amikor övétől elhagyatva, miután egy kígyómarás bűzös sebet hagyott testén, Philoktétész őrizi még a héraklészi íj titkát, egy legyőzhetetlen íjat, amelytől időlegesen megfosztják. Most szükség van a fegyverre és a titokra. Mindig nagy leleménnyel, kerülőutak és fortélyok után, soha nem szemből [*faire front*] fellépve, Odüsszeusz kiadja a parancsot, hogy fogják el őt. Philoktétész vádol, tiltakozik vagy panaszkodik. Megdöbbenik az *áldozatok*, nem ismer föl többé egy gyermeket, és siratja karjait: „Odysseus vadorzó zsákmánya, karjaim, (*O kheiresz*) / Megfosztva íjaktoktól mit kell tűrnötök! / S te, kinek nincs egy szép, nemes gondolata – / Ismét kijátszottál... Megfogtál most is egy / Fiú [*Neoptolemosz*] mögé bújva (... *labón problema szautou paidia*...), ki nem volt ismerős. / Méltó ugyan hozzám, de hozzád nem, s gyerek: / [...] S most engem megkötözve akarsz, te szörnyeteg, / Elvinni innen, hova kidobtál barát, / Társ, város nélkül, egyedül, élő hullaként... [...] Most minek kellek? Kinek jó? Mért visztok el / Engem, ki néktek senki, rég halott vagyok? / Mi az, te istenátok, most egyszerre nem / Vagyok nyomorék és bűdösszagú... lehet / Húst és italt áldozni, hogyha veletek / Visz a hajó – mert ez volt az ürügye, hogy/Kidobtatok?!... ” *Sophoklés drámái*, „Philoktétész”, Ford. Jánosy István, Budapest, Magyar Helikon, 1970, 1008-1035. o.
- 6 Ebben a tekintetben hadd utaljak a titok, a *stricture*, a Passió és az Eucharisztia bensőleg összefüggő tárgyalására, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, 60. sk.
- 7 Régóta és gyakran, túl gyakran használom a „közvetett” [*oblique*] szót. Nem

emlékszem már, hol, milyen kontextusban. A Marges-ban egészen biztosan (a *Tympan „loxosz”*-a) és a Glas-ban mindenesetre. Nem olyan régen nagyon kitarthatóan a „Force de loi: le ‘Fondament mystique de l’autorité’” (kétnyelvű kiadás, „Deconstruction and the Possibility of Justice”, *Cardozo Law Review* (New York), 11 (5-6. o.), 1990. július-augusztus, 928., 934., 944-947. o., *passim* – angolul: D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Gray Carlson (eds), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York, London, Routledge, 1992 – franciául: *Force de loi. Le „fondement mystique de l’autorité”*, Paris, Galilée, 1994), továbbá *Du droit à la philosophie* (Paris, Galilée, 1990, különösen 71. o. és köv.) című írásaimban. A *clinamen* ferde [oblique] hajlásáról vö. „Mes chances: au rendez-vous de quelques stéréophonies épiciuriennes”, *Confrontation*, Paris, printemps 1988.

- 8 Anélkül, hogy engedélyt kérnék tőle, azt hiszem, idéznem kell 1991. május 28-i nekem írt leveléből. Az olvasó fogja eldönteni, mely pontig írta elő ez a levél (beleértve az OED [*Oxford English Dictionary*] ‘Oblique’ címszavát, ami a levél mellékleteként szerepelt) ennek a szövegnek a logikáját és szóhasználatát. Talán egy korábbi beszélgetésben kiejtettem már, még a „közvetett” szót, amelyre David Wood hivatkozik. Ezeket a részleteket tehát meg kell osztani a szertartás során, és David a „szenvedésről” merészel beszélni, mint ahogy máshol különbséget mer tenni (talán azért, hogy társítsa, *aut... aut* vagy *vel*, és kétségtelenül azért, hogy Shakespeare-nek és Marcus Antonius fantomjának adja át a szót) a dicsőítés és a gyilkosság, a tömjenezés és az elföldelés, „to praise” and „to bury” között („Its remit, mondja a könyvről, is neither to praise nor to bury Derrida, but...” (but what, valójában?)

Itt következik tehát az 1991. május 28-i levél részlete és szenvedés-csírája („germ of a passion”): „Kedves Jacques, amint látni fogja, szaván (szavamon) fogtam, mikor saját kifejezésemet – ‘közvetett áldozat’ – használom, hogy leírjam, amivel Ön egyetértett, és ami az egyetlen megfelelő mód lenne belépnie ebbe a kötetbe. Aligha meglepő, talán, hogy a *legközvetettebb* belépés a már közvetett írások e gyűjteményébe a legvertikálisabb és hagyományos ön-kritika vagy vallomás vagy az olvasóval való szóbaelegedés lenne (ld. S. Kierkegaard, *Első és utolsó bejelentés a Lezáró tudománytalan utóírat* végén: ‘Formálisan és a rend kedvéért ezennel elismerem (amit valójában aligha akarhat tudni valaki is), hogy én vagyok a szerző, ahogy az emberek mondanák...’) (...) Ez (és az Ön által nekünk kínált szövegek közbeékelődéseinek tematizációs szekvenciái) azt sugallja nekem, hogy egy közvetett belépés problémája nem egyszerűen probléma, hanem serkentő, egy szenvedés csírája. Nyilvánvalóan, engem is hasonlóan boldoggá (?) tenne valami eddig még angolul nem publikált anyaggal, ami megfelelő módon *működne* ebben a szövegben: mint a kritika eszméjének problematizálása (vagy méginkább újrameírása), mint a gyűjtemény feltételezett alanyának (‘Derrida’) áthelyez(őd)ése, mint olyan, ami meg fogja *rendíteni* a Derridáról írás ‘-ról’-ját.

A Kierkegaardra való hivatkozás sokatmondó itt, hiszen Jézus Krisztus (vagy Szókratész) utánzásának nagy paradox gondolkodóját nevezi meg – a Passió, a tanúság és a titok gondolkodóját.

- 9 Habár másutt a francia *intraitable* szó gyakran magától adódott, kétségtelenül nehezen fordítható. Egyetlen szóban egyszerre képes mondani: 1. amit nem lehet *kezeleni* (*traiter*) (a lehetetlen vagy a megközelíthetetlen, témája egy lehetetlen beszélynek is: nem tudjuk *tematizálni* vagy *formalizálni*, nem tudjuk tárgyalni) és 2. aminek felszólító szigora vagy engesztelhetetlen törvénye nem engedi magát hajlítani és a követelt áldozat (például a kötelesség vagy a kategorikus imperatívusz komolysága) előtt áthatolhatatlan marad. Mintha azt mondanánk, hogy a *kezelhetetlen* (*intraitable*) maga kezelhetetlen (például lefordíthatatlan) – és ezért mondtam, hogy magától adódott.

- 10 E paradox aporetika más címei: *mimesis*, mimika, imitáció. A moralitás, a döntés, a felelősség, stb. feltételezik, hogy szabály nélkül, tehát példa nélkül cselekszünk: hogy soha nem utánzunk. A mimus, a rítus és az azonosító konformitás nem rendelkezik hellyel a morálban. És mégis, a törvény egyszerű tisztelete, akárcsak a másiké, az első kötelesség nem az volna-e, hogy elfogadjuk ezt az ismételhetőséget vagy ezt az ismételhető azonosítást, amely megfertőzi a tiszta egységiséget és az idiomatikus titok lefordíthatatlanságát? Véletlen lenne, hogy ehhez a logikához érve, Kant idézi, de *a példa ellen, a passió példáját*, Krisztus szentségi szenvedésének egy pillanatát, amely a legjobb példája annak, amit nem kell tenni, tudniillik önmagunknak példaként állítani? Ugyanis egyedül Isten, a legjobb és egyedüli lehetséges példa Kant szeme számára láthatatlanul titok marad, és magának kell saját példaértékét a morális ész próbája elé állítani, azaz egy olyan tiszta törvény próbája elé, amelynek fogalma nem engedelmeskedik egyetlen példának sem. Márkra (X, 17) és Lukácsra (XVIII, 18) való hivatkozás húzódik meg *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* ezen passzusa mögött, amely nem túl távolról követi az öngyilkosság elítélését („az élet megőrzése kötelesség”, „*sein Leben zu erhalten, ist Pflicht*”, 1. rész, de Gruyter, Bd. IV, 397. o.; röviden ezt válaszolhatjuk annak, aki közvetlenül vagy közvetve öngyilkosságra vagy életünk feláldozására szólít föl bennünket): „Rosszabb szolgálatot nem is tehetnénk az erkölcsiségnek, mint ha példákából (*von Beispielen*) kívánnánk magyarázni. Mert attól függetlenül, hogy mit jelöl számomra a példa, előzőleg a moralitás elvei szerint kell megítélni, vajon arra is méltó-e, hogy igazi példaként, vagyis mintaként szolgáljon (*ob es auch würdig sei, zum ursprünglichen Beispiele, d. i. zum Muster, zu dienen*)? Így semmiképpen sem alkalmas arra, hogy a moralitás fogalmát (*den Begriff*) mindjárt a kezünkbe adja (*an die Hand zu geben*). Még az evangéliumi szentet is először a mi erkölcsi tökéletességeszményünkkel kell összehasonlítani ahhoz, hogy szentként ismerjük el; ő maga is így beszél: hogyan nevezhettek engem (akit láttok) jónak? Senki sem jó (a jó ösképe, *das Urbild des Guten*), csak az egyetlen Isten (akit nem láttok). Honnan vesszük azonban Istennek mint a legfőbb jónak a fogalmát? Csupán az *eszméből*, amelyet az ész *a priori* vázol fel az erkölcsi tökélyről, s amely elválaszthatatlanul kapcsolódik a szabad akarati fogalmához. Utánzással egyáltalán nem találkozunk az erkölcsiség területén, és a példák csak bátorításul szolgálnak (*nur zur Aufmunterung*), vagyis kétségtelenné teszik annak lehetőségét, amit a törvény parancsol; szemléletessé teszik, amit a gyakorlati szabály általánosabban fejez ki, de sohasem igazolhatják ezt, az észben rejlő igazi eredetijét (*ihr wahres Original*) nem tolhatják félre, nem készíthetik arra, hogy példákhoz igazodjék.” (Kant, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Fordította Berényi Gábor, Budapest, Gondolat, 1991, 38. o.) Máshol, a moralitás imperatívusza (*Imperativ der Sittlichkeit*) kapcsán: „Csakhogy itt soha nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy *példákból*, vagyis empirikusan nem állapítható meg (*durch kein Beispiel*), vajon létezik-e (*ob es gebe*) valahol ilyen imperatívusz”. (i. m. 50. o.) Olyan javaslat ez, amelynek igen súlyos a radikalitása: semmiféle tapasztalat nem tud bennünket biztosítani efelől a „létezik” (*il y a; es gibt*) felől. Isten maga tehát nem szolgálhat példaként, és Isten mint az önálló Jó fogalma az ész Eszméje. Annyi marad, hogy Krisztus beszélye és cselekedete (szenvedése) *példaszerűen*, egyedileg, par excellence bejelenti a példa elégtelenségét, az isteni láthatatlanság titkát és az ész önállóságát; és a bátorítás, az ösztönzés, a buzdítás, a tanítás (*Aufmunterung*) nélkülözhetetlen marad minden véges, tehát érzékelő létező, és minden intuitív egységiség számára. A példa láthatatlan egyetlen láthatósága. Nincs az észen kívül ábrázolható törvényhozó. Másként kifejezve, csak a törvényhozó „alakzatai” léteznek, soha nem a tör-

vényhozó *proprio sensu*, különösen nem a feláldozandó törvényhozó (Mózes, Krisztus, stb.). De egyetlen véges létező sem fog soha takarékoskodni ezekkel az alakzatokkal, sem általában a *mimesis*-szel, sem mindazzal, amit az ismételtetőség megfertőz. És a szenvedés mindig a példáié.

A titokban (*ingeheim*) ható mozgatórugókkal, a kötelességgel, az áldozattal, a példával és a tisztelettel kapcsolatban különösen utalni kell, természetesen, *A gyakorlati ész kritikája* harmadik főrészére („A tiszta gyakorlati ész mozgatórugóiról”).

- 11 *Geheimnis, geheim*. Éppen a kötelesség kapcsán Kant gyakran emlékeztet annak szükségességére, hogy egészen a legvégső titkos mozgatórugóig hatoljunk (*hinter die geheimen Triebfedern*), hogy lássuk, a legnagyobb áldozat (*Aufopferung*) mögött nincs-e az önszeretetnek valamilyen titkos ösztönzése (*kein geheimer Antrieb der Selbstliebe*), s éppígy a legmorálisabb tettek mögött, amelyeket tulajdonképpen kötelességből (*eigentlich aus Pflicht*), tiszta kötelességből (*aus reiner Pflicht*), tehát csak kötelességszerűen vélünk véghezvinni (*pflichtmäßig*). Kant szemében ez a megkülönböztetés egyenértékű azzal, amelyik a betűt (*Buchstabe*) a szellemmel (*Geist*), vagy a törvényszerűséget (*Legalität*) a törvénynek való megfeleléssel (*Gesetzmässigkeit*) állítja szembe (vö. továbbá *A gyakorlati ész kritikája* 3. fejezetének eleje). De ha, amint Kant ezután elismeri, „teljességgel lehetetlen tapasztalattal egyetlen esetet teljes biztonsággal létrehozni” egy olyan világban, amelyben e titok sejtése (tudniillik az, ami lehetővé tenné, hogy különbséget tegyünk a „kötelességből” és a „kötelességszerű” közt) redukálható volna, a titok nem ígéri meg magát többé holmi megfejtésnek, legyen az bár végtelen, nem remélhetjük tehát a „kötelességszerűen” és a „tiszta kötelességből” keveredésének szigorú megszüntetését, sem azt, hogy végezhetünk a *mimézissel*, amelynek ismételtetőség-elve az egyik (a „kötelességszerű”, *pflichtmäßig*) alkotó *mimézisét* mindig a másik (a „tiszta kötelességből”, *aus reiner Pflicht*) alkotó nem-*mimézisére* vonatkoztatja, akárcsak a nem-kell a kellre, a nem-adósságot az adósságra, a nem-választ a válaszra. A keveredés megszüntetése nem azért lehetetlen, mintha léteznék valamilyen fenomenális vagy empirikus, akár eltörölhetetlen korlát, hanem éppen mert ez a korlát nem empirikus: lehetősége *strukturálisan* kötődik a „tiszta kötelességből” lehetőségéhez. Fojtsák el a szimulakrum és a külső ismétlődés lehetőségét, és megszüntetik a törvény és a kötelesség lehetőségét, tehát visszatérésük lehetőségét. A tisztátlanság elvileg szorosan hozzátartozik a kötelesség tisztaságához, azaz ismételtetőségéhez. Minden lehetséges szembeállítás kikezdvé, itt rejlik a titok. A szenvedés titka, a titok szenvedése. Ennek a titoknak, amelyet, mint Kant szeretné, semmi sem korlátoz a „patologikus érzékenység” osztályára, semmiféle áldozat nem adná meg igazi értelmét. Mivel nincs neki.

- 12 A titoknak ezzel a „de-monstrációjával” próbálkozom meg másutt Baudelaire *La Fausse monnaie* című műve kapcsán (*Donner le temps. 1. La Fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991). Az irodalom *példaszerű* titkát illetően engedjék meg ezt a záró jegyzetet. Valami irodalom-féle kezdődne el, ha nem volna lehetséges eldönteni, hogy amikor egy valamiről beszélek, akkor valamiről beszélek-e (magáról erről a dologról, önmagáért), vagy egy példát adok meg, valaminek a példáját vagy a tény példáját, hogy beszélni tudok valamiről, azon a módon, ahogy a dolgokról beszélni szoktam, a lehetőség példáját, hogy általában beszélni lehet általában valamiről, vagy akár annak példáját, hogy leírom ezt a szót stb. Például tegyük fel, hogy azt mondom, „én”, hogy első személyben írok, vagy ahogy mondani szokás, „önéletrajzi” szöveget írok. Senki nem tehetne komoly ellenvetést, ha azt állítanám (vagy sejtetném elliptikusan, anélkül, hogy kimondanám), hogy nem „önéletraj-

zi” szöveget írok, hanem egy szöveget az önéletrajzról, amelynek ez a szöveg példája. Senki nem tehetne komoly ellenvetést, ha azt mondanám (vagy sejtetném stb.), hogy nem magamról, hanem „magamról” írok, valamilyen magamról, vagy a magamról általában, egy példát javasolva: csak egy példa vagyok, vagy példászerű vagyok. Beszélek valamiről („magamról”), hogy példát adjak valamire (egy „magam”-ra) vagy valakire, aki valamiről beszél. És a példára adok példát. Amit a valamiről való beszédéről mondtam, nem várja meg a beszédet, azaz a diszkurzív kijelentést és annak írásos átíratát. Ez már érvényes minden nyomra általában, legyen bár pre-verbális, például egy néma deiktikus jelre, a gesztusra vagy egy állat játékára. Hiszen ha szétválík a magam és a „magam”, a magamra való utalás és (egy) „magam”-ra való utalás az én magam példájával, ez a szétválás, amely csak *használható* a „használat” és az „*említés*” különbségére, pragmatikus, és nem sajtáságosan nyelvi vagy diszkurzív különbség marad. Nem kell szükségszerűen jelölve lennie a szavakban. Ugyanazok a szavak, ugyanaz a nyelvtan eleget tehet két funkciónak. Egyidejűleg vagy egymásra következően. Akárcsak az iróniának és más hasonló dolgoknak, e két funkció vagy két érték különbségének sem kell megfogalmazódnia (néha *kell*, hogy *ne* legyen az – és ez a titok), sem kitartóan megmagyarázódnia, sem valamilyen láthatatlan vagy látható idézőjelek, vagy más nem verbális jelek közé kerülnie. Azért van így, mert az irodalom mindig gazdaságosan, elliptikusan, ironikusan játszhat jegyeivel és nem-jegyeivel, vagyis mindannak példászerűségével, amit mond vagy tesz, mivel olvasása egyszerre végnélküli értelmezés, mértéktelen élvezet és frusztráció: mindig akarhat többet mondani, tanítani, adni, mint amennyit tud, vagy legalábbis mást. De mint mondtam, az irodalom csak abban példászerű, ami mindenütt, minden alkalommal megtörténik, amikor van nyom (vagy kegyelem, azaz minden alkalommal, amikor inkább van valami, mint semmi, minden alkalommal, amikor van *van* (es *gibt*) és amikor ez viszonzás nélkül, ok nélkül, ingyen adódik, és *ha van* az, ami ilyenkor van, azaz *tanúság*), akár minden szűk értelemben vett *speech act* előtt. A „szűk értelmet” egyébként mindig kitágítja a példászerűség struktúrája. Ezeknél az eldönthetetlenségeknél vagy apóriáknál fogva, rajtuk keresztül válik lehetővé, hogy eljussunk a *tanúság* szigorú lehetőségéhez, ha van olyan: problematikájához és tapasztalatához.

Mindig magamról beszélek anélkül, hogy magamról beszélnék. Ezért nem lehet megszámolni a vendégeket, akik beszélnek vagy szoronganak az asztalnál. Tizenketten vagy tizenhárman vannak, még többen vagy kevesebben? Mindenki a végtelenségig kettőződhet.

Minthogy ez az utolsó jegyzet az első jegyzetekről szóló jegyzet, amelyekre válaszolhatna, engedjék meg nekem, hogy hozzátegyem: a példászerűség ilyen struktúrája miatt mondhatja mindenki: „fesztelenül” beszélek magamról, a titok egész marad, udvariasságom érintetlen, tartózkodásom megtámasztatlan, szemérmem féltékenyebb, mint valaha, válaszolás nélkül válaszolok (a meghívásra, nevemre, a szóra vagy a hívásra, mely „engem” mond), önök nem fogják tudni soha, hogy magamról beszélek-e, erről a magamról itt, vagy egy másik magamról, egy bármilyen magamról, vagy általában a magamról, rólad vagy önökről, róluk, róla vagy rólunk, hogy ezek a kijelentések a filozófiára, az irodalomra, a történelemre, a jogra vagy egészen más azonosítható intézményre vonatkoznak-e. Nem mintha ezek az intézmények valaha is el-sajátíthatók volnának (ezt már eleget mondták, és ki tudná megcáfolni?), de a különbségtételek, amelyeknek kölcsönadják magukat, csak azért válnak szigorúvá és megbízhatóvá, alapszabályszerűvé és rögzíthetővé (természetesen egy hatalmas történelem folyamán), hogy e kavargást uralni, rendezni, meg-

fékezni lehessen, hogy dönteni lehessen, hogy egyszerűen lehessen [*pour pouvoir*]. Emiatt és *evégett* „példaszerű” (egyebek közt) az irodalom: van, mindig más dolgot mond és tesz, más dolgot, mint önmaga, ami egyébként csak ez, más, mint önmaga. Például és *par excellence*: filozófia.

Kivéve a név

Előszó

1. E szöveg első változata angolul jelent meg (John P. Leavey Jr. fordításában) *Post-Scriptum* címmel (alcíme: *Apories, voies et voix*) egy a negatív teológiának szentelt kötetben (*Derrida and Negative Theology*, Harold Coward, Toby Foshay [eds.], State University of New York Press, 1992). Arra kértek fel, hogy záró megjegyzéseket fűzzek a fenti címen Harold Coward által a Calgary Humán Tudományok Intézetében (Kanada) megrendezett konferencián elhangzott előadásokhoz. Nem állt módomban részt venni ezen a konferencián. Az alább következő képzeletbeli dialógus így az említett kötetben összegyűjtött előadások elolvasása nyomán íródott. Köszönet illeti ezért a szerzőket is: Toby Foshay-t, Michel Despalnd-t, Mark C. Taylort, Harold Cowardot, David Loyt, Morny Joyt. A kontextus újrateremtése végett a szerkesztők ugyanebben a kötetben közzétették angol fordításban két másik, másutt már megjelent írást is: „*D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*” (Paris, Galilée, 1983) és „*Comment ne pas parler. Dénégations*”, in: *Psyché, Invention de l’autre* (Paris, Galilée, 1987).

2. Joggal vagy sem, indokoltnak látom most egyidejűleg közzétenni a Galilée kiadónál két másik, *Szenvedések* és *Khóra* című esszémet is. Mindannak ellenére, ami elválasztja őket, megválaszolni és megvilágítani látszanak egymást egyugyanazon alakzaton belül. Címeik mozgó szintaxisa alatt *három* esszét olvashatunk *egy* adományozott névről vagy arról, ami *egy* adományozott névvel, vagyis *egy kapott*, azaz *megillető* névvel történhet (névtelenség, metonímia, paleonímia, kriptonímia, pszeudonímia) – arról, ami(t adni vagy áldozni) *kell* a névnek, a név vagy akár az elnevezés nevében, a(z adni vagy kapni) *kell* nevében.

* Magyarul: „A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangnemről”, ford. Angyalosi Gergely, *Gond*, 1992/2. 129-160. o. továbbá: J. Derrida, I. Kant: *Minden dolgok vége*, Bp. Századvég-Gond, 1993. – *A fordítók.*

Kivéve a név

(Post-Scriptum)

– [...]

– Több mint egy, elnézését kérem, mindig több, mint egy kell a beszédhez, több hang kell hozzá...

– Igen, egyetértek önnel, különösen ha, példának okáért, Istenről van szó...

– És méginkább, ha ez egyáltalán lehetséges, amikor annak alapján szándékozunk beszélni róla, amit apofázisnak, másképpen színtelen hangnak, az úgynevezett negatív teológia hangjának neveznek. Ez a hang osztódik önmagában: a dolgot és az ellenkezőjét mondja, a lét nélkül való Istent vagy a léten túl (való) Istent. Az *apofázis* nyilatkozat, magyarázat, válasz, mely Isten tárgyában tagadó vagy kérdő alakot öltve, mert az *apofázis* ezt is jelenti, némelykor az ateizmus hitvallásával tűnik összetéveszthetőnek. Annál is inkább, mert az *apofázis* modalitása, tagadó vagy kérdő árnyalata ellenére, a szentencia, az ítélet vagy a döntés, a *statement* modalitására hasonlít. A hangoknak erről a többségéről szeretnék beszélni önnek, és kérem, ne habozzék félbeszakítani, erről a teljességgel kezdeti, ám egyszerűsmind végeérhetetlen végről, a monologizmusról – s arról, ami ebből következik...

– Mint egy bizonyos misztikust, az apofatikus beszélyt mindig is ateizmussal gyanúsították. Semmi nem látszik megérdemeltebbnek, egyszersmind jelentéktelenebbnek, kevésbé helyénvalónak, elvakultabbnak, mint ez a per. Leibniz maga is hajlamos volt rá. Heidegger említi, amit Angelus Silesiusról mondott: „A misztikusoknál olyan szakaszokra bukkanunk, amelyek rendkívül merészek,

nehéz metaforákkal zsúfoltak, és már-már ateizmusra hajlanak, ahogy azt egy bizonyos Angelus Silesius egyébként szép német költeményeiben megfigyeltem...”¹

Hajlanak, de nem mennek túl a hajláson vagy hajlamon, sem már-már, sem egyáltalán (*beinahe zur Gottlosigkeit hinneigend*), és e *clinamen* ferde lejtője mintha elválaszthatatlan volna a nyelv, egy költői vagy metaforikus nyelv bizonyos merészségétől...

– Mely mindenekelőtt szép, ne feledje, Leibniz ezt úgy jegyzi meg, mintha valami többletről vagy járulékosról volna szó (*im übrigen schönen Gedichten*), de én azon tűnődöm, hogy itt nem a negatív teológia lényegi vonásáról – szépség, fenségesség – van-e szó. Ami Angelus Silesius példáját illeti...

– Tegyük félre egyelőre a kérdést, hogy Angelus Silesius (Johannes Scheffler) *öröksége* része-e szigorú értelemben a negatív teológia hagyományának. Beszélhetünk-e itt „szigorú értelem”-ről? Úgy vélem, nem tagadhatja, hogy Angelus Silesius nyilvánvaló rokonságban áll az apofatikus teológiával. Példája egyelőre csak a Leibniz által gyanított ateizmus és egy bizonyos apofatikus merészség affinitását jelzi számunkra. Az utóbbi mindig abban áll, hogy mindig messzebb mennek el, mint amit az ésszerűség megenged. Ez minden negatív teológia egyik lényegi vonása: elmegy egy korlátig, majd átkel egy határon, mégpedig egy közöség, tehát egy társadalmi-politikai, intézményi, gyülekezeti ésszerűség [*raison*] vagy létok [*raison d'être*] határán.

– Ha az apofázis már-már ateizmusra hajlik, nem mondhatjuk-e, hogy viszont, vagy éppen ezáltal, a bevalótt ateizmus szélsőséges és legkövetkezetesebb formái mindig is a leghevesebb Isten-vágyról *tanúskodtak*? Nem alkot-e ez ennél fogva programot vagy mintát? Tipikus és azonosítható visszatérést?

– Igen és nem. Egy apofázis ténylegesen a legkielégíthetlenebb *Isten-vágy*nak felelhet, felelhet meg, vagy függhet össze vele megnyilvánulásának története és eseménye,

vagy meg nem nyilvánulásának titka szerint. A másik apofázis, a másik hang merőben idegen maradhat minden vágytól, és mindenesetre a vágy minden antropo-teomorfikus formájától.

– De nem sajátja-e a vágnak, hogy magában hordja saját felfüggesztését, a vágy halálát vagy kísértetét? Az abszolút más felé haladni, nemde a legszélsőbb feszültsége egy vágnak, mely éppen ezáltal igyekszik lemondani saját lendületéről, saját elsajátító mozgásáról? Önmagáról, mi több, a hitelről, azaz jótéteményről, amelyet egy elpusztíthatatlan nárcizmus fortély a végtelen lemondástól remélhet még?

– Tanúskodtak, azt mondta, Isten-vágyról tanúskodtak. Ez a kifejezés nem csupán kétértelmű, mégpedig lényegileg, jellemzően és döntően, eldönthetetlenségében is, vagyis abban, amit a kettős genitivus („tárgyi” és „alanyi”, még mielőtt nyelvtanilag vagy ontológiailag felmerülhetne egy tárgy vagy egy alany) jelöl, más szóval egy ilyen vágy eredetének és céljának eldönthetetlenségében is: hogy Istené-e bennünk, Istené-e irántunk, vagy a miénk Isten iránt. És minthogy nem határozzuk meg *magunkat* e vágy *előtt*, amiképpen semmi önmagára vonatkozás nem lehet bizonyos abban, hogy megelőzi, azaz megelőz egy másikra való vonatkozást, akár a gyász révén, ezért minden reflexió e genitivus genealógiájának foglya. Az önreflexiót, például az önéletrajzi reflexiót ugyanúgy értem ezalatt, mint az Isten eszméjére vagy nevére vonatkozó reflexiót. Az ön kifejezése azonban másképpen kétértelmű: azzal, hogy a *tanúságot* megnevezi. Mert ha az ateizmus, akárcsak az apofatikus teológia, Isten-vágyról tanúskodik, ha közvetve, mintegy tünetként, az Isten-vágyat vallja be, vallja meg vagy jelöli, akkor ezt kivel szemben teszi? Ki beszél kihez? Időzzünk el e kérdésnél, s tegyünk úgy, mintha tudnánk, mi legyen a negatív teológia beszélye a maga meghatározott vonásaival és sajátos hajlamaival. Kihez fordul? Ki a címzettje? Létezik-e őelőtte az utóbbi, ez a beszélgetőtárs a beszély előtt, az aktusig való eljutása előtt, performatív megvalósulása

előtt? Dionüszosz Areopagita például úgy tagol egy Istennek címzett imát, hogy összekapcsolja egy felszólítással, amelyet egy tanítványhoz intéz, pontosabban annak tanítvánnyá-válásához, akit ily módon szólít meg. Egy Istennek címzett megszólítás így fordul benne, anélkül hogy elfordulna, annak más megszólítása felé, aki...

– Aki sohasem nőnemű...?

– Tudomásom szerint nem, ebben az esetben nem (ám ne siessen ebből arra következtetni, hogy a jelenet férfiak között zajlik, s még kevésbé, hogy aki beszél, az férfi). A másik megszólítás tehát *ennek* a megszólítása felé fordul, aki éppenséggel nem is tudja még, amit tud vagy amit tudnia kellene, de egy nem-tudás tudásával, bizonyos nem-tudás értelmében. Himnusz és didaxis olyan módon kapcsolódik itt, melynek lényegi, tehát redukálhatatlan eredetiségét újra meg kellene értenünk. A lélek olyan egyedi mozgásáról, vagy ha jobban tetszik, az egzisztencia olyan fordulásáról van szó, mely a legtitkosabb titokkal kerül összhangba, hogy saját éjszakájában fedje fel azt. Ez a fordulás a másik felé fordul (fordít), hogy Isten felé forduljon (fordítsa azt), anélkül, hogy e két mozgásnak, mely valójában egy, sorrendje volna, anélkül, hogy egyik vagy másik kifordulna vagy elfordulna. Egy ilyen fordulás kétségkívül nem független az ágostoni vallomás mozgásától...

– Amelynek éppily haszontalan volna az önéletrajzi jellegét fölemlíteni, és azt, amit e téren kezdeményez; naivitás volna azt hinni, hogy tudjuk, mi az önéletrajz lényege, eredete vagy története az olyan eseményeken kívül, mint Szent Ágoston *Vallomásai*...

– Amikor az utóbbi azt kérdezi (magától), amikor valójában Istentől és egyúttal olvasóitól megkérdezi, miért vall Istennek, mikor Ő úgyis mindent tud, a válasz nyilvánvalóvá teszi, hogy a vallomás vagy tanúság lényege nem egy megismerési tapasztalat. Aktusa nem redukálódik az információra, a tanításra, a tudatásra. A vallomás idegen a tu-

dástól, tehát minden állító meghatározástól vagy tulajdonítástól, és ebben az apofatikus mozgással egy rendeltetésű. Ágoston válasza mindjárt kezdetben beleíródik a szeretet vagy könyörületesség keresztény rendjébe: mint testvériség. Hogy jobba tegye őket a könyörületességben, Ágoston „a testvéri és az ájtatos fülekhez” fordul (X. XXXIV. 51.);* és „a testvéri szívhez”, hogy „szeresse bennem”, amit te, Isten, „szeretetreméltónak tanítasz” (*Amet in me fraternus animus quod amandum doces*) (X. IV. 5.). A vallomás nem tudatás – ennél fogva azt tanítja, hogy a tanítás mint a pozitív tudás átvitele nem lényeges. A vallomás nem tartozik lényegileg a kognitív meghatározottság körébe. Majdnem-apofatikus e tekintetben. Semmi köze sincs a tudáshoz – mint olyanhoz. A könyörületesség aktusaként, Krisztusban való szeretetként és barátsággént, Istennek és a teremtményeknek, az Atyának és a testvéreknek szánja magát, hogy szeretetet „keltegessen”, hogy egy érzelmet, a szeretetet fokozza közöttük, közöttünk (XI. I. 1.). Hogy számosabban adjunk hálát és imádkozzunk magunkért Istenhez (X. IV. 6.). Mert Ágoston nem csupán erre a kérdésre válaszol: miért valljak neked, Istenem, aki mindent eleve tudsz? Arról beszél, hogy „igazságot cselekedjünk” (*veritatem facere*), ami megint nem annyi, mint felfedni, feltárni vagy informálni a kognitív ész értelmében. Talán *tanúskodni*. A nyilvános, azaz írott tanúság kérdésére felel. Egy írott tanúság nyilvánosabbnak tűnik, tehát, mint sokan gondolni vélnék, jobban megfelel a tanúság lényegének, vagyis annak, ahogyan az túléli a hagyományozás bizonyosságtételének próbáját. „Igazságot szándékozom cselekedni”, mondja, a szívemben, a színed előtt, a vallomás által, ám ugyanakkor „írásomban”, „tömérdék tanú füle hallatára” (*in stilo autem meo coram multis testibus*) (X. I. 1.). És ha írásban vall (*in litteris, per has litteras*) (X. III. 4.), ez azért van, mert nyomot akar hagyni leendő testvéreinek a könyörületességben, hogy önmagában, s egyúttal az olvasókban (*qui haec legunt*) (XI. I. 1.) is keltegesse a szeretetet. Az írásnak ez a

* A Szent Ágoston-idézeteket a következő kiadás alapján adjuk meg: A. Augustinus: *Vallomások*, Bp. Gondolat, 1982. Városi István fordítása. – A fordítók.

pillanata az „után”-ért született. De követi is a fordulást. A vallomás jelen pillanatának nyoma marad, s a vallomásnak nem volna értelme e fordulás nélkül, az olvasó testvérekhez való odafordulás nélkül: mintha a vallomás és a fordulás aktusa *már* megtörtént volna közte és Isten között, valamiképpen leíródott volna (az aktus *akta* volna az irattár vagy emlékirat értelmében), és egy *post-scriptum*mal kellenne megtoldani – nem kevesebbel, mint a *Vallomások* – a testvérek számára, akiket felszólít, hogy Isten gyermekeiként és egymás testvéreiként ismerjenek magukra. A barátság könyörületességgént és testvériséggént értelmeződik itt. De az Istenhez fordulás már magában foglalja ennek a *post-scriptumnak* a lehetőségét és szükségességét, mely lényegileg tartozik hozzá. Redukálhatatlansága végső soron – ebbe itt nem bonyolódunk bele – a kinyilatkoztatás, az emlékezet és az idő ágostoni elgondolásával összhangban értelmeződik.

– Úgy érti, hogy minden *post-scriptum* szükségképpen ebben a horizontban értelmezhető? és ugyanezzel a struktúrával rendelkezik?

– Nem, vagy csak számos megszorítással. Azonban *értelmezhető-e* valaha is egy *post-scriptum*, akár a hermeneutikai olvasat, akár például a zenei interpretáció értelmében, anélkül, hogy legalább közvetve ne az ágostoni ütemezéssel vagy szölabontással komponálnánk? Analóg kérdést tehetnénk fel arra vonatkozóan, amit Nyugaton önéletrajznak nevezünk, bármi legyen is ennek az „itt és most”-nak az egyedisége.

– Azt akarja mondani, hogy egy nyugati önéletrajz minden „itt és most”-ja már a *Vallomások* „itt és most”-jának emlékezete?

– Igen, de az maga is, a maga legvadabb jelenében, a maga idején, a maga helyén, emlékezésaktus volt már. Hagyjuk itt el Ágostont, noha mindig kísérteni fog az apofatikus misztika bizonyos tájain (Eckhart mester gyakran idézi,

mégpedig Szent Ágoston „nélkül”-jét, a fogalma nélküli egyedinek ezt a majdnem-tagadó állítmányát, például: „Isten bölcsesség *nélkül* bölcs, jóság *nélkül* jó, hatalom *nélkül* hatalmas”). E félreeső helyre, ahová meghívott, a családi száműzetés e városába, ahol édesanyja nem szűnik meghaldokolni, a Földközi-tenger partjára csak Angelus Silesius *Kerúbi Vándorának* kivonatát² és ennek a könyvnek a kéziratát hozhattam magammal. Folyton azon tűnődöm, vajon Silesiusnak ez a műve valóban a negatív teológiáról szól-e. Rendelkezünk-e biztos ismérvekkel annak eldöntéséhez, hogy egy beszély virtuálisan vagy ténylegesen a negatív teológiához tartozik-e? Ez utóbbi nem műfaj, mindekelőtt azért nem, mert nem művészet, nem szépirodalom, még akkor sem, ha, mint Leibniz éppen Silesiusról szólván oly helyesen megjegyezte, „nehéz metaforákkal” zsúfolt, „egyébként szép német költemények” is lehetnek benne. Van-e, hogy felelevenítsük Mark Taylor kifejezését, „klasszikus” negatív teológia?³ Ez kétségbe vonható, és bizonyára vissza kell még térnünk erre a súlyos és határtalan kérdésre. Ha megannyi (logikai, ontológiai, teológiai vagy másfajta) beszély következetes kifejlése elkerülhetetlenül olyan következtetésekhez vezet, amelyeknek formája vagy tartalma a negatív teológiával mutat rokonságot, akkor hol vannak ez utóbbi „klasszikus” határai? Annyi igaz, hogy e könyv végszáva, végkövetkeztetése (*Beschluss*) – és lám, máris visszajutottunk a címzett kérdéséhez – egy végső odafordulás. Magának a beszélynek a végéről mond valamit, és odafordulás a baráthoz, az ajánlás, az üdvözlés vagy a búcsú végpontja:

Freund es ist auch genug. Im fall du mehr wilt lesen,
So geh und werde selbst die Schrifft und selbst das Wesen.

Barátom, most elég. A folytatást ha kérded,
Indulj, s te légy magad az Írás és a Lényeg.

(VI. 263, Kurdi Imre fordítása)

Az inkább baráttól, mint barátnőtől, azt kéri, azt javasolja, arra kötelezi, azt *írja elő*, hogy *jusson túl*, az olvasat által,

az olvasaton: legalábbis az éppen olvasható olvashatóságán, a végső kézjegyen – s ezáltal azon, hogy ír. Nem azt, hogy ezt vagy azt írja, ami kívül esik írásán, mint egy jegyzet, egy *nota bene* vagy egy *post-scriptum*, s ezáltal lehetővé teszi, hogy az írás a leírt mögé essék, hanem hogy maga váljék a leírttá vagy az Írássá, a lényeggé, amelyről az írás szólni fog. Van még hely ezután, van ezen túl, de semmit nem mond nekünk ezen túl, *post-scriptum*ként. Ez lesz az adósság vagy a kötelesség. Vissza kell, vissza kellene szívódnia egy írásba, mely nem volna más, mint a lényeg, mely nem volna más, mint a másik barát-mivolta vagy baráttá-válása. A barát nem fog azzá válni, ami, vagyis baráttá, csak abban a pillanatban lett léssen baráttá, amikor már elolvasta ezt, vagyis túl – mármint ott, ahova *elment* léssen, és csak azért megy oda az ember, oda túl, hogy ott legyen, csak azért, hogy írván írássá legyen. A válás (*Werden*), a baráttá válás, az írássá és lényeggé (*Wesen*) válás itt ugyanaz.

– Bizonyára, de ez a lényeg (*Wesen*), melyé, ha tovább akar olvasni, a barát válnék az írásban, magát írván, magát írássá változtatván, semmi nem *lett* léssen e válás előtt, vagyis az olvasó-barát számára előírt írás előtt. Ez a lényeg a semmiből születik és a semmi felé tart. Mert fontosabb nem azt mondta-e Silesius...

– Milyen joggal fűznénk össze ezeket az aforizmákat, ezeket a velős töredékeket vagy költői felvillanásokat, mintha egy szillogizmus folytonos szövetét alkotnák? A végső *Beschluss* nem egy bizonyítás végkövetkeztetése, hanem egy ajánlás búcsúszava. Minden szava különálló. Legalábbis semmi módon nem kötheti össze őket logikusan, anélkül, hogy a logika, a forma, a retorika vagy a poétika problémáját fel ne vetné. Nem értekezhet úgy az írásnak erről a zárandoklatáról, mint egy filozófiai vagy teológiai értekezésről, s még úgy sem, mint egy prédikációról vagy himnuszról.

– Ez igaz, ám mégis ugyanebben a könyvben olvasható:

Nichts werden ist GOtt werden.

Nichts wird was zuvor ist: wirstu nicht vor zu nicht,
So wirstu nimmermehr gebohrt vom ewgen Licht.

Semmivé lenni annyi, mint Istenné lenni

Mi most van, meg nem áll: csak aki semmi lett,
nyerhet majd az örök fényből új életet. (VI. 130, K. I.)

Hogyan gondoljuk ezt a *valamivé lennit*? *Werden*: egyszerre születés és változás, kialakulás és átalakulás. Ez a létrejövés a semmiből és *semmiként*, *Istenként* és *Semmiként*, mint maga a Semmi, ez a születés, mely előzmény nélkül *hordozza* önmagát, ez az önmagává-válás mint Istenné – vagy Semmivé – válás, éppen ez az, ami lehetetlennek látszik, több mint lehetetlennek, a leghetetlenebb lehetségesnek, a lehetetlennél lehetetlenebbnek, ha a lehetetlen a lehetséges egyszerű tagadó modalitása.

– Ez a gondolat különös rokonságot mutat annak tapasztalatával, amit „dekonstrukciónak” hívnak. Távol attól, hogy módszertani technika, lehetséges vagy szükséges procedura volna, mely egy program törvénye szerint halad, és szabályokat alkalmaz, azaz lehetőségeket bont ki, a „dekonstrukciót” gyakran határozták meg a lehetetlen, a leghetetlenebb (lehetetlen) lehetőségének tapasztalataként,⁴ és e feltételben az adománnyal,⁵ az „igen”-nel, a „jőjj”-jel, a döntéssel, a tanúsággal, a titokkal stb. osztozik. És talán a halállal.

– A semmivé mint önmagává vagy mint Istenné válni, a válni (*Werden*) mint magot támasztani [*engendrement*] a másiktól, a másiktól – ez az, ami Silesius szerint lehetséges, de mint még a lehetetlennél is lehetetlenebb. Ez a fokozás, ez a túl, ez a *hyper* (*über*) nyilvánvalóan abszolút heterogenitást visz a lehetséges rendjébe és modalitásába. A lehetetlen, a „lehetetlenebb” – mely mint olyan lehetséges is („a lehetetlennél lehetetlenebb”) – lehetsége egy abszolút megszakítást jelöl a lehetséges birodalmában, mely mindazonáltal, mondhatni, helyben marad. Amikor Silesius ezt írja:

Das überunmöglichste ist möglich.

Du kanst mit deinem Pfeil die Sonne nicht erreichen,

Ich kan mit meinem wol die ewge Sonn bestreichen.

A leglehetetlenebb is lehetőges

Nem tudod a Napot nyiladdal eltalálni;

Ám képes az enyém az örök Napig szállni.

(VI. 153, Tatár Sándor fordítása)

Az „überunmöglichste” „über”-je egyaránt jelentheti a „leg”-et vagy a „több mint”-et: a leglehetetlenebbet vagy a több mint lehetetlent.

Másutt:

Geh hin, wo du nicht kanst; sih, wo du sihest nicht:

Hör wo nichts schallt und klingt, so bistu wo GOtt spricht.

Menj, hová nem mehetsz! Lásd, mit elfed az éj!

A csendet halld: s ott vagy, ahol az Úr beszél. (I. 199, T. S.)

A lehetetlen, a „lehetetlenebb”, a leglehetetlenebbnél lehetetlenebb lehetősége felidézi, hacsak nem bejelenti azt, amit Heidegger mond a halálról: „*die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit*”.⁶ Ami a *Dasein* számára, annak lehetősége számára tisztán és egyszerűen lehetetlen, az, lám, lehetséges, és halál a neve. Azt kérdem magamtól, tisztán formális analógiáról van-e itt szó. És ha a negatív teológia voltaképpen a *Dasein* halandóságáról beszél? És örökségről? Arról, ami utána, a nyomán íródik? Erre minden bizonnyal visszatérünk még.

– Minden apofatikus misztikust olvashatunk a halálról, egy olyan jelenválólét saját halálának (lehetetlen) lehetőségéről szóló erőteljes beszélyként, mely beszél, és mely arról beszél, ami elsodorja, megszakítja, tagadja vagy megsemmisíti beszédét ugyanúgy, mint saját *Dasein*-jét. A halálhoz viszonyuló lét *Lét és Idő*-beli egzisztenciális analitikája közt és aközött, amit Heidegger a teológiáiról, a theológiáiról és mindenekfelett egy olyan teológi-

áról mond, amelyben a „lét”⁷ szó meg sem jelennék, mélységes koherenciát és szigorú kontinuitást érzek.

– Mi köze ennek a hiper-lehetetlenségnek, az említett Nap egyedi homályosságában, a barátsághoz? A baráti odaforduláshoz?

– Az odafordulás és a címzés, a szeretet és a barátság kérdései (túl akár a *philia* vagy a könyörületesség meghatározásain) számos irányba vezethetnek tovább. A helyen, ahol most vagyunk, és abban a rövid időben, amellyel e nyáron rendelkezünk, engedje meg, hogy csak egyet részesítsek előnyben. Mi hozott itt össze bennünket a negatív teológiáról Calgaryban megrendezett konferencia után? Mark Taylor ott többször rákérdezett annak tapasztalatára – *gathering*⁸ –, ami összeszed vagy egyesít. Ez a konferencia már lejajlott. Nem voltunk ott. A konferencia egy hely, ahol azért találkozunk (egy *rendez-vous*, egy *szünagóga*, ahová azért megyünk, hogy összegyűljünk), hogy odaforduljunk egymáshoz. Ezen a konferencián, óhajunk ellenére, nem vehettünk részt, mindazonáltal, emlékezzen rá, megígértük, hogy csatlakozunk hozzá bizonyos módon, némi késéssel, mégpedig írásban: azaz *utólag*. Mindenesetre igenis bejelentetett *nekünk* egy konferencia – tehát az egymással való beszéd – lehetősége, egy olyan konferenciáé, amelynek címe tartalmazta a „negatív teológia” kifejezést. Ez a terv csak bizonyos feltételekkel jelentethetett be. Vágynunk kellett arra, hogy megosszunk ott valamit. Mit oszthattunk meg ott máris? Ki fordul tehát kihez? És mit jelent a „barátság” ebben az esetben?

– Elindulásunk óta, és ígéretünk első szavától fogva, emlékezzen rá, azt hittük, hogy ezer okból le kell mondanunk egy olyan *post-scriptum*ról, mely hosszadalmas és részletes válasz lehetne. Főként le kellett mondanunk egy olyan eredeti megvitatásról, mely megütötte volna a többi hozzájárulás mértékét, amelyeknek csodáltuk gazdagságát és következetességét, és sokféleségét is, s amelyekből még sokmindent meg kell értenünk és végig kell gondol-

nunk. Minden azonnali válasz elsietett és elbizakodott lett volna, valójában felelőtlen és kevéssé „responsive”. Egy igazi *post-scriptumot* még késleltetni kell (*postpone*).

– Főként ahhoz látszott ragaszkodni mindig, mint mondta, hogy tanúságot tegyen hálájáról, melynek jelentősége nem volna teljességgel független attól, amit itt negatív teológiának hívunk, s ami a maga részéről nem, *nem túlságosan* fenyeget azzal, hogy hálátlansággá válik, mely átfordulás minden apofatikus mozgásra leselkedik. Azután meg, induláskor, kétségkívül nagyobb affinitást, közvetlen, adott vagy kifejlesztett affinitást mutatott némelyik résztvevő, némelyik itt elhangzott beszély iránt...

– Mi értelme volna tagadni? Viszont mi értelme jelezni vagy hangsúlyozni? E felosztások, a közös hajlamok vagy a kereszteződő nyomvonalak szövegeink kölcsönös olvasásától kezdve megjelennek, és különösen az itt közölt szerzők esetében. És még ha soha nem is találkoztam a konferencia más résztvevőivel, barátságom és csodálatom, elismerésem Mark Taylor iránt nem választható el gondolkodásától és írásaitól – attól sem, amit e konferencia anyagában tesz közzé.

Mégis egy másik „közösségről” szeretnék beszélni (soha nem szerettem túlságosan ezt a szót, amiatt, amire esetenként utalhat: participáció, azonosuló beolvadás: amiben épp annyi fenyegetést látok, mint ígéretet); egy másik együttlétről, mint ez itt, az egyediségek egy másik összeszedődéséről, egy másik barátságról, noha az kétségkívül ettől kölcsönzi lényegét. Úgy értem, a barátság, mely lehetővé tesz egy ilyen találkozást, sőt polilógust, amelynek folyamán olyanok írják és olvassák egymást, akik számára a „negatív teológia”, nevének rejtélye és eredeti jelentéktelensége által, jelent még valamit, és arra készíti őket, hogy *ennek nevében, e néven, ezen a címen* forduljanak egymáshoz.

Hogyan beszélhetünk – azaz beszélgethetünk, fordulhatunk valakihez, tanúskodhatunk – ma a negatív teológia tárgyában és nevében? Hogyan történhet ez meg ma, még ma is, oly sok idővel a *via negativa* avató megnyílása

után? „Topic”-e a negatív teológia? Ami a negatív teológia, a negatív út, az apofatikus beszély otthonos, európai, görög és keresztény hívószavával jut el még hozzánk, mennyiben volna egy összehasonlíthatatlan és elvileg korlátlan fordíthatóság esélye? Nem egy egyetemes nyelvé, ökumenizmusé vagy valamely konszenzusé, hanem egy eljövendő és minden eddiginél megoszthatóbb nyelvé? Meg kellene kérdeznünk, mit jelent e tekintetben a barát barátsága, ha, mint magát a negatív teológiát, megfosztjuk minden, a görög vagy keresztény⁹ világban elterjedt meghatározástól, a *philia* vagy a könyörületesség mint a demokrácia egy bizonyos kifejeletlen [*arrêté*] alakzata testvéri (fraternalista) és fallocentrikus sémájától.

– Barátság és fordítás tehát, és a fordítás tapasztalata mint barátság, úgy látom, azt szeretné, ha erről társalognánk. Igaz, hogy nehezen képzelhető el fordítás, a szó megszokott értelmében, akár helyénvaló az, akár nem, valami *philein* nélkül, valami szeretet vagy barátság nélkül, valami „szeretés” nélkül, mondaná talán ön, mely a dollogra, a fordítandó szövegre vagy a másakra irányul. Még ha a gyűlölet kiélesítheti is egy fordító figyelmét, és motiválhat is egy demisztifikáló értelmezést, ez a gyűlölet a váagnak, az érdekeltségnek, azaz lenyűgözöttségnek csak egy újabb erőteljes formájáról árulkodik.

– Úgy tűnik nekem, a fordítás tapasztalataiból áll össze ez a „konferencia”, s erre szinte mindegyik szerző fel is hívja a figyelmet. Mellesleg szólva, egy fordítás (egy megelőző textuális esemény nem eredeti változata) osztozik is a *post-scriptum* ama különös státuszában, mely körül forogódunk.

– Vagy inkább amelyben vitatkozunk és vergődünk. A negatív teológia mennyiben kockáztatja mindig, hogy egy fordítási gyakorlatra hasonlítson? Vagy egyszerűen egy gyakorlatra? És egy *post-scriptum* formáját öltő gyakorlatra? És ez a kockázat mennyiben esélye is?

– Induljunk ki a következő kijelentésből, ha nincs ellene: „Amit egy görög-latin származásvonalú nyelvhasználatban »negatív teológiának« hívnak, az egy nyelv.”

– Csak nyelv? Több és kevesebb, mint egy nyelv? Nem az is, ami egy nyelv lényegét vagy lehetőségét faggatja és gyanítja? Ami lényegénél fogva meghaladja a nyelvet, olyannyira, hogy a negatív teológia a nyelven kívül sodródna? a nyelven túl?

– Kétségkívül, de amit egy görög-latin származásvonalú nyelvhasználatban „negatív teológiának” hívnak, az legalábbis olyan nyelv, mely így vagy úgy azt mondja, amit a nyelvről szólván az imént vizsgáltunk, vagyis önmagát. Hogyan ugorhatnánk ki ebből a körből?

– Ennélfogva, ha hihetek önnek, ennek az 'S est P' típusú kijelentésnek („amit »NT«-nak hívnak, ... az egy nyelv...” stb.) az elfogadható *vitatása* nem öltheti egy cáfolat formáját. Nem állhat hamisságának kritikájából, inkább homályosságának, ürességének vagy obskuritásának gyanításából, abból a vádból, hogy lehetetlen meghatározni ennek az ítéletnek mind alanyát, mind állítmányát, és még bizonyítás alá sem lehet vetni ezt a docta ignorantíát abban a nemes értelemben, mely Nicolaus Cusanustól vagy a negatív teológia valamely védelmezőjétől származik. A kijelentés („amit »negatív teológiának« hívnak ... az egy nyelv”) semmiféle szigorúan meghatározható referenciával nem rendelkezik: sem alanyában, sem állítmányában, mint mondtuk, de még kopulájában sem. Mert azt találjuk, már amennyit az említett negatív teológiáról tudunk...

– Beismeri tehát, hogy igenis tudunk róla valamit, nem a levegőbe beszélünk, e tudás *után* jövünk, bármily minimális és ingatag legyen is. Eleve-értjük azt...

– Ez az eleve-értés volna tehát a tény, amelyből most már ki kellene indulnunk, amelyhez képest utólagosak

volnánk. *A tény után* jövünk; és ha a *via negativa* diszkurzív lehetőségei kétségkívül kimerültek is, ez az, amit végig kell gondolnunk. Egyébként nagyon gyorsan kimerültek, mindig is önmaguk bensőséges és közvetlen kimerítéséből álltak, mintha nem lehetett volna történetük. Ezért nem lehet súlyos probléma a hivatkozásul felhozható korpusz könnyűsége (itt például a *Kerúbi Vándoré*) vagy a példák megkritikulása. Az abszolút példaszerűségben vagyunk, mint a sivatag szárazságában, mert a lényegi törekvés itt a formalizáló megkritikulás. Az elszegényedés elengedhetetlen.

– Ezek a diszkurzív lehetőségek – mint formális lehetőségek, vagy ha ön szélsőségesen fogalmazza meg e teológia eljárásait – kétségkívül kimerültek. Ami kivihetőnek és érvényesnek látszik. Ekkor nem marad semmije, se egy név, se egy hivatkozás. Csak e teljes formalizáció nézőpontjából beszélhet kimerülestről, és ha e formális vagy fogalmi teljességhez képest külsőkként tételezi azokat a „nehéz metaforákat”, amelyek „már-már ateizmusra hajlanak”, és azt a költői szépséget is, amelyről Leibniz beszél Angelus Silesius kapcsán. Így ön az egyik formát szembeállítaná a másikkal, az onto-logikus formalizmusét a poétikaival, és a forma és tartalom közötti problematikus oppozíció foglya maradna. Azonban fogalom és metafora, logika, retorika és poétika, jelentés és nyelv ilyen, nagyon is hagyományos szétválasztása nem filozófiai előítélet-e, amelyet nem csupán dekonstruálni lehet és kell, de amelynek kérdésessé tételéhez a „negatív teológiának” nevezett esemény, magában lehetőségében, hathatósan hozzájárult?

– Csak arra szeretném emlékeztetni, hogy mi a negatív teológiát mint a kijelentés, a „lenni” ige kijelentő mód harmadik személyű alakja „kritikáját” (egyelőre ne mondjuk, hogy „dekonstrukcióját”) értjük *már* eleve, tehát írjuk, *miután* eleve-értettük, és mint mindannak kritikáját, ami a lényeg meghatározásában ettől a módtól, ettől az időtől és ettől a személytől függ: röviden mint az ontológia, a teológia és a nyelv kritikáját. Ha ezt mondjuk tehát: „Amit egy görög-latin származásvonalú nyelvhasználatban »negatív

teológiának» hívnak, az egy nyelv.” – akkor keveset mondtunk, szinte semmit, talán kevesebb mint semmit.

– A negatív teológia nagyon keveset jelent, szinte semmit, talán mást, mint a valami. Innen kimeríthetetlen kimerülése...

– Ettől fogva tehát joggal beszélhetünk-e látszólag elemi, talán meghatározatlan, homályos vagy üres, és mégis kevésbé vitatható *faktum*ról, nevezetesen annak eleve-értéséről, amit „»negatív teológiának« hívnak” stb.? Amit ma e két szóval azonosítunk, nemde mindenekelőtt egy egyszerre nyitott és zárt, adott, rendezett korpusz, olyan kijelentések együttese, melyek akár családi vonásaik (*family resemblance*) révén ismerhetők fel, akár azért, mert egy olyan szabályos logikai-diszkurzív típus jegyeit mutatják, amelynek ismételt előfordulása formalizálható? Ez a formalizálás gépiesé válhat...

– Annál is inkább gépiesíthető és könnyen reprodukálható, hamisítható, annál is inkább védtelen a silány utánzattal és a hamispézzel szemben, mert a negatív teológia kijelentése definíciójánál fogva, hivatásánál fogva kiűrit magából minden intuitív teltséget. A beszély *kenőzisa*. Ha egy fenomenológiai jellegű szabályt alkalmazva különbséget teszünk egy telt intuíción és egy üres vagy szimbolikus, az őt fenntartó eredeti észlelésről megfélekezett célzás között, akkor az apofatikus kijelentések az üres, tehát a gépies ismétlés, azaz a tisztán verbális, tényleges vagy teljes intencionális mondandó nélküli mondatok oldalán *lesznek, ott kell lenniük*. Azt képviselik, amit Husserl a *válság* mozzanataként azonosított (az eredeti és teljes intuíciónál való megfélekezés, a szimbolikus nyelv üresjárata, objektivizmus). De e válság eredeti és végső szükségességét feltárva, a válság nyelve által leleplezve az intuitív tudat és a fenomenológia maszlagait, egyenesen a fenomenológiai, vagyis egyúttal ontológiai és transzcendentális kritika axiomatikáját destabilizálják. Az üresség lényegi és szükségszerű számukra. Csak az ima vagy a himnusz pillanata által ör-

zódnek meg benne. De a megőrződésnek ez a pillanata strukturálisan külsőleges a tisztán apofatikus sürgetéshez, azaz a *negatív* teológiához mint olyanhoz képest, ha van olyan szigorúan véve, amiben néha kételkedni lehet. A negatív teológiai események milyenségének, intenzitásának vagy erejének értéke, *értékelése* tehát ettől a *viszonytól* függene, mely *ezt* az ürességet egy tagadott, mondhatni megtagadott ima vagy egy (teo-logikus, theio-logikus vagy onto-logikus) tulajdonítás teljességén artikulálná. Az ismérv egy *viszony* mértéke, és ez a viszony két pólus közt feszül, melyek egyike a meg-tagadott pozitivitás kell legyen.

– Minek tulajdonítható ez a kétes gépiesség, a könnyedség, amellyel a negatív teológia imitálható vagy hamisítható (vagy egy ugyanilyen ihletésű költészet, amire jócskán akad példa)? Úgy vélem, annak, hogy e kijelentések működése maga formalizáláson alapul. Mely utóbbi lényegileg megvan, lényegileg hajlik arra, hogy meglegyen minden tartalom nélkül és minden idiomatikus jelölő nélkül, minden ábrázolás vagy képzet nélkül, például Isten képmásai és nevei nélkül az adott nyelvben vagy kultúrában. Röviden, a negatív teológia mint olyan kijelentések nagyrészt archivált korpusza közelíthető meg (érthető eleve), amelyeknek logikai modalitásai, nyelvtana, lexikája, sőt szemantikája már hozzáférhető számunkra, legalábbis azt illetően, ami meghatározható bennük.

– Ezért kanonizálhatók emlékművekké azok a művek, amelyek a törvényeket betartva alkalmazkodni látszanak egy műfaj és egy művészet szabályaihoz; megismétlik a hagyományokat, maguk is ismételhetőnek, befolyásosnak és befolyásolhatónak mutatkoznak, átvitel, hitel és tanítás tárgyai. Mert vannak mesterek és tanítványok. Jusson eszébe Dionüszosz és Timóteus. Vannak gyakorlatok és képzések, vannak iskolák, a keresztény misztikus hagyományban éppúgy, mint (a „görögebb”) onto-teologikus vagy tévontologikus hagyományban, annak exoterikus vagy ezoterikus változataiban.

– Bizonynal, és az is már tanítvány volt, ha mégoly zseniális, aki azt írta, hogy nem csak Isten, hanem az istenség is túl van az ismereten, hogy az ismeretlen Isten egyedisége túlcsap a lényegen és az istenségen, kijátszván így a negatív és a pozitív, a lét és a semmi, a dolog és a nem-dolog oppozícióját – s transzcendálván egyúttal minden teológiai attribútumot:

Der unerkannte GOtt.

Was GOtt ist weiss man nicht: Er ist nicht Licht, nicht Geist,
Nicht Wahrheit, Einheit, Eins, nicht wass man Gottheit heist:
Nicht Weissheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte:
Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemütte:
Er ist was ich, und du, und keine Creatur,
Eh wir geworden sind was Er ist, nie erfuhr.

Az ismeretlen Úr

Nem szellem ő, se fény: Az Úr nem tudni mi:
Nem igazság, nem egység, nem egy, nem isteni:
Bölcsesség, jóság, ész, akarat, szeretet,
Dolog vagy nemdolog, lényeg, szív nem lehet:
Az ő, mit te meg én, s teremtmény semminő
Meg nem tapasztal mígnem az nem lesz, ami Ő.

(IV. 21, Csordás Gábor fordítása)

– A következő szentencia éppen Szent Ágostonnak szól, mint közelállónak, mint mesternek és elődnek, akit barátilag és tisztelettel kihívhat: „Állj meg, Ágostonom: míg mélységesen el nem merültél (*ergründen*) Istenben, az egész tenger fellelhető lesz egy kis árokban (*Grüblein*)”.

– Angelus Silesiusnak megvolt a saját zsenije, de már ismételt: folytatott, importált, transzportált. Átvitt vagy fordított, a kifejezés minden értelmében, mert *utó-írt* már. Ez az örökös az archívumot őrizte, Christoph Köler tanítását őrizte emlékezetében. Olvasta Taulert, Ruysbroeckot, Boehmét és mindenekelőtt Eckhartot.

– Ha jól értem önt, ebből a meglepő *tényből [fait]* kell kiindulnunk (kétségkívül ez az *a priori*-ja a *posteriori*-nknek,

vagyis ennek a *post-scriptum*nak, amelybe belebocsátkozunk), ebből a *már volt*-ból [*déjà fait*], ebből a *minden volt*-ból [*tout fait*]: miközben a negatív teológia tagad vagy eltöröl mindent, miközben folytatja minden állítmány kiigomlálását, és a sivatagban kíván lakozni...

– A sivatag, éppen ez az egyik a Leibniz említette szép és nehéz metaforák közül, de nagy benyomást gyakorol rám ismételt visszatérése is, más szóval az a *tipikus veret*, amit pecsétnyomóként reprodukál. Így:

Man muss noch über GOtt.

[...] Wo sol ich dann nun hin?

Ich muss noch über GOtt in eine wüsste ziehn.

Túl még az Úron is

[...] Hová menjek tovább?

Túl még az Úron is, célom egy pusztaság. (I. 7, Cs. G.)

Vagy másutt:

Die Einsamkeit.

Die Einsamkeit ist noth: doch, sey nur nicht gemein:

So kanstu überall in einer Wüsten seyn.

A magány.

Szükséges a magány: csak vond félre magad:

És így majd mindenütt környez egy sivatag. (II. 117, Cs. G.)

Másutt meg a „sivatagi idő” kérdése (*in dieser wüsten Zeit*), III. 184). A sivatag, nemde, az *apória* paradox alakzata? Kijelölt vagy biztosított átkelés nélkül, mindenestre útvonal nélkül, legfeljebb csapásokkal, amelyek nem megbízható utak, az ösvényeket még ki sem taposták, hacsak már be nem lepte őket a homok. De a ki nem taposott út nem a döntés feltétele-e egyúttal, vagy az *eseményé*, mely az út megnyitásából áll, az *áthaladásból*, tehát a *túlhaladásból*, az *apória meghaladásából*?

– E sivatag dacára az, amit negatív teológiának hívunk, úgy növekszik és művelődik, mint emlékezet, intézmény, történelem, tanítás. Kultúra ez, a maga archívumaival és hagyományával. Felhalmozza egy nyelv *aktáit* [*actes*]. Ez az, amit külön sugall a mondat: „Amit egy görög-latin származásvonalú nyelvasználatban »negatív teológiának« hívunk, az egy nyelv.” Hiába emlékeztettünk arra (éppen hogy emlékeztetni kell rá, és emlékeztetni arra, hogy ez bizonyítja a megőrzött emlékezet lehetőségét), hogy a negatív teológia, törekvése által, hogy lemondjon minden állagról, egy nyelvből „áll”, mely nem szűnik meg próbára tenni magának a nyelvnek a korlátait, és különösképpen egy propozicionális, elméleti vagy megállapító nyelv korlátait...

– Ennélfogva nem csupán egy nyelv volna, egy nyelv próbára tétele, hanem mindenekelőtt a nyelv „lényegének” leggondolkodóbb, legigényesebb, leghajthatatlanabb tapasztalata: a nyelvről szóló beszély, „monológ” (abban a heterologikus értelemben, amelyet Novalis vagy Heidegger ad ennek a szónak), amelyben a nyelvezet és a nyelv magától beszél és veszi tudomásul azt, amit *Die Sprache spricht*. Innen ez a poétikai vagy fikcionális, némelykor ironikus, mindig allegorikus dimenzió, amelyről egyesek azt mondanák, hogy csak forma, látszat vagy szimulakrum... Igaz, hogy ez az aszályos fikcionalitás egyidejűleg hajlamos lemondani a képmásokról, alakzatokról, bálványokról, a retorikáról. Egy képromboló fikcióra kell gondolnunk.

– Hiába mondják tehát, hogy a teorémán és a megállapító leíráson túl a negatív teológia beszélye abban „áll”, hogy meghaladja a lényegét és a nyelvet; tanúskodik és *marad*.

– Mit jelent itt a „maradni”? A „lenni” egy modalitását?

– Nem tudom. Talán épp azt, hogy ez a teológia semmi...

– Semminek lenni, nem ez volna-e titkos vagy bevallott fogadalma? Mivel véli ön fenyegetni ezen a módon? Eszmecserénk feltételezi azt is, hogy ez a teológia valami

(meghatározható), és nem semmi, és inkább valami(vé) akar lenni, mint semmi(vé). Márpedig az imént hallottuk az ellenkezőjét követelni...

– Olvasat vagy fül kérdése. A negatív teológia mindenestre semmi, egész egyszerűen semmi, ha ez az excesszus vagy többlet (a nyelv tekintetében) nem nyom rá valamilyen bélyeget a nyelv egyedi eseményeire, és nem hagy ott valami maradékot egy nyelv testén...

– Egy *korpuszon*, röviden.

– Néhány nyom marad magán a *korpuszon*, ezzé a *korpuszá* mint az apofázis *túlélésévé* válik (több mint élet és több mint halál), egy belső onto-logiko-szemantikai ön-destrukció *túlélésévé*: abszolút megritkulás lett lészen, a sivatag történt lészen, semmi más nem történt lészen, mint ez a hely. Igen, az „ismeretlen Isten” (*Der unerkannte Gott*, IV. 21), a félreismert vagy fel nem ismert Isten, aki-ről beszéltünk, nem mond semmit; őróla semmi nem mondatik, ami érvényes volna...

– Kivéve a neve...

– Kivéve a név, mely nem nevez meg semmi érvényeset, még az istenséget (*Gottheit*) sem, semmit, aminek az eltulajdonítása magával ragadná a mondatot, minden mondatot, mely őhozzá próbálja mérni magát. „Isten” a nyelv eme alaptalan összeomlásának, végeérhetetlen el-sivatagosodásának a neve. De ennek a negatív műveletnek a nyoma az *eseményben*, az *eseményen* és *eseményként* (ami *jön*, ami van és ami mindig egyedi, ami ebben a kenózisban eljövételének vagy felmerülésének legdöntőbb feltételére ismer) íródik be. *Van* ez az *esemény*, mely marad, még ha ez a maradás immár nem szubsztanciálisabb, nem lényegibb is, mint ez az Isten, ontológiailag nem meghatározhatóbb, mint Istennek ez a neve, amelyről mondván, hogy nem nevez meg semmit, sem ezt, sem azt. Még az is mondván róla, hogy nem az, ami az *es gibt* értel-

mében *van*: nem az, ami ad, túl van minden adományon (Gott über alle Gaben, IV. 30).

– Ne feledje, hogy ezt ima közben mondják. Mi az ima? Nem, nem azt kell kérdeznünk magunktól, „mi az ima”, az ima általában. Meg kell próbálni elgondolni, igazából meg kell próbálni (az imádkozást, ha lehet így mondani, tranzitív értelemben) ebben az imában, ebben az egyedi imában, amelybe vagy amely felé tart az ima általában. Márpedig ez az ima semmit sem kér, miközben több mint mindent kér. Kéri Istent, hogy inkább önmagát adja, mint bármi mást: adományokat: „*Giebstu mir dich nicht selbst, so hastu nichts gegeben*” („Ha magad nem adod, akkor semmit sem adtál”). Ami Isten istenségét ismét adományként vagy az adás vágyaként értelmezi. És az ima ez az értelmezés, maga az értelmezés teste. Az *eseményen* és az *eseményben*, mondta ön, és ez nyilvánvalóan valamilyen toposzt feltételez...

– ... vagy valamilyen *khórá*t (test nélküli testet, hiányzó, de egyszeri testet, minden helyét minden helyett, intervalumot, teret, térbeliesülést). Mondaná-e a *khórá*ról is, ahogy az imént mormolta, hogy „kivéve a neve”? Minden titokban játszódik itt. Mert ez az elhelyezés [*emplacement*] elmozdítja és dezorganizálja onto-topológiai előítéleteinket is, különösen a tér objektív tudományát. *Khóra* odaát van, de minden „itt”-nél inkább „itt”...

– Amint jól tudja, a *via negativa* majdnem minden zsidó, görög, keresztény vagy iszlám telérjében összekapcsolja az Istenre való hivatkozást, Isten nevét a hely tapasztalatával. A sivatag is a tiszta hely alakzata. De az ábrázolás általában a beszéd ilyen térbeliségén, lokalitásán múlik.

– Igen, Angelus Silesius egyszerűen ezt írja a szóról (*das Wort*), vagyis ugyanígy az isteni szóról, és egyesek Istennek is fordítják itt a *Wort* szót:

Der Ort ist dass Wort.

Der ort und's Wort ist Eins, und wäre nicht der ort,
(Bey Ewger Ewigkeit!) es wäre nicht dass Wort.

A hely a szó

Hely és szó ugyanaz, s ha nem lenne a hely,
(Örök időktől fogva!) szó nem hangzana fel. (I. 205, Cs. G.)

– Ebben a helyben nincs semmi tárgyi, semmi földi. Nem mutat semmiféle geográfiát, geometriát vagy geofizikát. Ez nem az, *amiben* egy alany vagy tárgy található. Ő található bennünk, innen felismerésének s egyúttal felbontásának kétértelmű szükségessége:

Der Orth ist selbst in dir.

Nicht du bist in dem Orth, der Orth der ist in dir:
Wirfstu ihn auss, so steht die Ewigkeit schon hier.

Maga a tér lakozik benned

A térben nem te laksz, a tér lakik tebenned!
Vesd hát ki, úgy lehet az öröklétre menned. (I. 185. K. I.)

– Az örökkévalóság „itt”-je (*hier*) itt helyezkedik el már (*schon*): már itt, elhelyezi ezt a kivetést vagy elvetést (*Auswerfen*, amit nehéz lefordítani: egyszerre eltávolítás, kizárás, elvetés, ám főként kivetés, ami kívülré visz, ami a kívülré, tehát a *teret* hozza létre, kiszorítja magából a helyet: *Khóra*). Ettől a mosttól fogva találja meg helyét a *post-scriptum* – mégpedig végzetesen.

– Mintegy válaszképpen, ez már megfelel annak, amit Mark Taylor írt a „*pretext of the text*”-ről, ami „*is a before that is (always) yet to come*”. Vagy továbbá, amikor játék nélkül játszik a szóval, a szó szavával, mint amelynek helye vagy választott lakhelye van a másik nyelvében: „*What is the Ort of the Wort?*”¹⁰

– Az esemény egyszerre *benne* és *rajta* marad a nyelven, tehát belül és a felszínen, egy nyílt, kiszolgáltatott, azonnal

meghaladott, önmagán kívüli felszínén. Az esemény rajta és benne marad a szájban, a nyelv hegyén, ahogy franciául mondják, vagy az ajak szélén, amelyet az Isten felé *sodródó*, szavak maguk mögött hagynak. *Sodorja [ils sont portés]*, egyszersmind *exportálja* és *deportálja* őket egy *-feráló* mozgás (transzfer, referencia, differancia) Isten felé. Megnevezik Istent, róla beszélnek, *őt* beszélnek, *hozzá* beszélnek, *őt beszéltetik magukban*, sodortatják magukat vele, ugyanarra utal(ód)nak, amit a név vél megnevezni önmagán kívül, a néven túli megnevezhetőre, a megnevezhetetlen megnevezhetőre. Mintha egyszerre kellene megmenteni a nevet, és megmenteni mindent a néven kívül, *kivéve a nevet*, mintha el kellene veszíteni a nevet, hogy megmentsük azt, ami a nevet hordja, vagy ami felé a néven keresztül sodródunk. De a nevet elveszíteni nem annyi, mint ellene törni, lerombolni vagy megsebezni. Ellenkezőleg: egyszerűen annyi, mint tiszteletben tartani: mint nevet. Vagyis kiejteni, ami megint annyi, mint átkelni rajta a másik felé, akit megnevez és aki hordja. Kiejteni anélkül, hogy kiejtenénk. Szólítván, emlékez(tet)ven elfelejteni, ami megint annyi, mint a másikat szólítani, vagy a másokra emlékezni...

– Bizonyára, de akkor nem szabad többé a nyelvet, és a nevet a nyelvben (egyébként a név, a tulajdonnév vagy a név par excellence a nyelvben van-e, és mit jelent ez a bennfoglalás?) semmiféle általánosság, alakzat vagy séma alá vetni. Egy nyelvben és egy nyelven beszélünk itt, mely miközben nyitott e *-ferálás* által, a referencia meg nem felelését, a tudás elégtelenségét vagy gyengeségét mondja, inkompetenciáját azt illetően, amiről azt mondja, hogy tudja. Egy ilyen meg nem felelés egyfelől a megnyitás, a megnyitottság, a feltárás, az ismeret, másfelől egy bizonyos abszolút, nem időleges, minden megnyilvánulással szemben heterogén titok közös értékének hiányát fordítja le és árulja el. Ez a titok nem egy potenciális tudás tartaléka, lappangó megnyilvánulás. És a le-mondás vagy lemondás nyelve nem tagadó: nem csak azért, mert nem egyszerűen egy tagadás által befolyásolt leíró állítás és kijelentő propozíció módján mond ki („ez nem az”), hanem mert inkább le-

mond, mint kimond; és úgy mond le, hogy kötelez, előírja ennek az elégtelenségnek a meghaladását, parancsol: meg *kell* tenni a lehetetlent, el *kell* menni oda (*Geh! Menj!*), ahova nem lehet elmenni. A hely szenvedése, megint. Franciául fogom mondani: helyénvaló (ami azt jelenti, „kell”) eljutni *oda*, *ahová* elmenni lehetetlen. Oda, a név felé, a név túlja felé a névben. Afelé, ami (aki) marad – kivéve a nevet. Oda menni, ahová menni lehetséges, ez nem volna elmozdulás vagy döntés, csak egy program felelőtlen lefuttatása. Az egyetlen lehetséges döntés az eldönthetetlen és a lehetetlen örületén át halad: oda menni, ahová (*wo, Ort, Wort*) menni lehetetlen. Emlékezzen csak:

Geh hin, wo du nicht kanst: sih, wo du sihest nicht:
Hör wo nichts schallt und klingt, so bistu wo GOtt spricht.

Menj, hová nem mehetsz! Lásd, mit elfed az éj!
A csendet halld: s ott vagy, ahol az Úr beszél. (I. 199. T. S.)

– Ön szerint ez a lehetetlenségen alapuló normatív leleplezés, ez az édes harag a nyelv ellen, a nyelvnek ez a féltékeny dühe önmagában és önmaga ellen – nemde ez volna az a szenvedés, mely egy heg jelét hagyja azon a helyen, ahol a lehetetlen történik [*à lieu*]? Amott, a világ másik felén? A világ másik felén, de ez még a világ-e a világban, a másik világ, vagy *a* világ mása, minden, a világot kivéve?

– Igen, a seb ott van. Van-e valaha más dolog, mely olvasható volna? Más dolog, mint egy seb nyoma? És más dolog, mely valaha is történt? Ismer-e más meghatározást az eseményre?

– Semmi sem olvashatatlanabb ugyanakkor, mint egy seb. Feltételezem, hogy az ön szemében az olvashatóság és az olvashatatlanság nem válik ketté ezen a helyen. Ön szerint legalábbis ez a nyom válik olvashatóvá, tesz és lesz olvashatóvá: benne és rajta a nyelven, azaz a nyelv peremén...

– A nyelvben csak perem van... Vagyis utalás. A tényből, hogy mindig csak az utalás van, redukálhatatlan utalás, *arra is* következtethetünk, hogy az utaló – a nevet kivéve minden – nélkülözhetetlen vagy nem az. A negatív teológia egész története, lefogadom, e kurta és könnyed axiómában játszódik.

– „A nyelv peremén” tehát ezt jelentené: „a peremen mint nyelven”, egyugyanazon kettős mozgásban, mely el-tulajdonítás és túlcsapás. De mivel a parancsolat nyomatéka és ereje, *mozgásai a perem fölött* zajlanak, a világ másik oldalán, mivel energiájukat abból merítik, hogy *már lezajlottak* – még ha csak ígéret címén is –, az olvasható-olvashatatlan szöveg, a negatív teológiai szentencia mintegy *post-scriptum* marad. Eredendően *post-scriptum*, az esemény után jön...

– ... egy esemény után, ha jól értem, mely pecsétnyomó formáját ölténé, mintha tanútlan tanúként egy titok őrzésével bízott volna meg, egy esemény után, melyet egy megfejtethetetlen kézjegy pecsétel meg, egy betű előtti betűszó, egy rajzolat.

– Minthogy e megpecsételt esemény egy *vonás* (meghúzott vonal, *Zug*, perem, túláradás, a másakra való vonatkozás, *Zug*, *Bezug*, -ferálás, bármely *más* dologra való utalás, differancia) tapasztalatának felel meg, az utólagosság igenis az egyik írás jövedele a másik után: *post-scriptum*.

– E megsebzett, saját meg nem felelésének stigmáit hordozó írás nyoma, melyet jegyez, vállal, visszakövetel...

– a saját mértéktelensége, ilymódon ellenjegyzett *hübrisze* is: ez nem lehet egyszerű, önmagával azonos jelölés...

– ... már ha volt olyan valaha is...

– Nem lehet eltörletlen, eltörölhetetlen, sebezhetetlen, olvasható kézjegy attól, hogy egy felületen van, magán az

alapzaton, mely csak önmagával egy. Maga az alap valószínűtlen marad. Ez a jelölés az után történik, hogy megtörtént, az el-mozdulás könnyed, finom, de erőteljes mozgásában, a labilis és a nyelvnek nevezettől elválasztott peremen. Maga a nyelvnek nevezett egysége válik itt rejtélyessé és bizonytalanná.

– És így a mondat: „Amit »negatív teológiának« hívnak [...] az egy nyelv”, egyszerre túl sokat és túl keveset mond. Nem rendelkezik többé egy biztos axióma érthetőségével, nem adja többé egy konszenzus esélyét, egy konferencia alapokmányát, vagy egy kommunikáció biztosított terét.

– Ne vonjuk még kétségbe hitelét. Tartsuk meg ideiglenesen vezérfonalként, mintha szükségünk volna rá, és tovább óhajtanánk menni.

– Nem rendelkezik-e minden apofatikus teológéma e nyomvonal státuszával, vagy méginkább mozgásával, instabilitásával? Nem hasonlít-e nyilakra, vonásokra, ugyanabba az irányba szánt, csoportosan kilőtt nyílvevesszőkre? Egy nyílvevessző azonban csak nyílvevessző, soha nem cél önmagában. Minden, csak az nem, amit megcéloz, sőt elér, az az megsebez; amelyet elhibáz mindaddig, míg el nem találja, s ami így mentes [*sauf*] marad...

– Silesius jól mondja, amikor pontosan a leghetlethebb vagy több mint leghetlethebb lehetőségéről beszél (*Das überunmöglichste ist möglich*). Emlékezzen csak, ezt magyarázza:

Nem tudod a Napot nyiladdal eltalálni;

Ám képes az enyém az örök Napig szállni. (VI. 153, T. S.)

– Tartsuk meg ezt a kijelentést („Amit »negatív teológiának« hívnak [...] az egy nyelv”). Próbáljunk meg rákérdezni legnyilvánvalóbb mondandójára, *at face value*. És térjünk vissza a *philein*, vagy inkább mondjuk így, a szeretés mint átvitel vagy fordítás témájára.

– Ezek a témák nem lokalizálhatók, de legyen.

– Tegyük úgy, mintha azok volnának, egyetért ezzel? A látszat azt hiteti el velünk, hogy a „negatív teológia” kifejezésnek semmiféle *szoros* ekvivalense nincs két hagyományon, a görög eredetű filozófián vagy onto-teológián és az újszövetségi teológián vagy keresztény misztikán kívül. Ez a két nyomvonal, ez a két eképpen megnyilazott pálya annak szívében kereszteződnek, amit negatív teológiának hívunk. Egy ilyen kereszteződés...

– Úgy tűnik, itt minden *crucial*: a két ösvény kereszteződése, a *kreuzweise Durchstreichung*, mellyel Heidegger áthúzza a lét szót (amelyet eljövendő teológiájának, mint mondja, mellőznie kell), és a *Gevier*, amelyre ezután vissza szándékozik utalni, a keresztény kereszt, mellyel Marion áthúzza az „Isten” szót (mely talán egy módja Isten neve megmentésének, megszabadításának minden onto-teológiai bálványimádástól: Isten a lét nélkül)...

– Így van. Mindenesetre a „negatív teológia” kifejezés a leggyakrabban olyan diszkurzív tapasztalatot nevez meg, mely e két vérvonal által alkotott kereszteződés egyik szögletében helyezkedik el. Még ha egy vonalon ilyenkor mindig átkelnek is (*crossed*), ez a vonal egy útkereszteződésben, a kereszteződés e helyén helyezkedik el. Bármilyenek legyenek a fordítások, analógiák, áthelyezések, átvitelek, metaforák, soha egyetlen beszély nem viselte kimondottan ezt a címet (negatív teológia, apofatikus módszer, *via negativa*) a zsidó, muzulmán, buddhista kultúra gondolkodásában.

– Biztos abban, hogy ezt a címet soha nem követelte vissza magának egyetlen szerző sem saját beszélye számára, még azokban a hagyományokban sem, amelyekre ön hivatkozik?

– Csak azt szeretném érzékeltetni, hogy abban a kulturális vagy történelmi övezetben, amelybe a „negatív teológia” kifejezés mintegy otthonos és ellenőrzött hívószóként

tartozik, röviden annak a keresztény filozófiának az öveztében, melynek fogalma Heidegger szerint éppoly bolondos és ellentmondásos volt, mint a kör négyszögesítése, az apofázis mindig egyfajta paradox hiperbolát képviselt.

– Íme, egy nagyon is filozofikus és görög név.

– Ebből a paradox hiperbolából csak azokat a vonásokat tartjuk meg itt, amelyek egy rövid bizonyításhoz szükségesek. Legyünk szerényebbek, egy munkahipotézishez. Tehát: Ugyanaz teszi lokalizálhatóvá a negatív teológiát egy történeti helyen és teszi azonosíthatóvá saját nyelvhasználatát, ami gyökerestül kitépi onnan. Ugyanaz jelöli ki saját helyét, ami kisajátítja, s így *belevonja* egy univerzalizáló fordítás mozgásába. Másszóval, ami a legmegoszthatóbb beszély közegébe vonja bele, például e társalgás vagy e konferencia közegébe, ahol keresztény és nem keresztény (zsidó, muzulmán, hindu, buddhista stb.), filozófiai és nem filozófiai, európai és nem európai stb. témák keresztezik egymást.

– Lát-e ebben a *belevonódásban* olyasmit, ami rokonságot mutat azzal az egyedi barátsággal, amelyet oly elismerően említett az imént – mégpedig a háláról szólván?

– Nem tudom. Mindez még nagyon kialakulatlan, éppoly elsietett, amilyen egy *post-scriptum* lehet. Ha olyan filozofikus és görög szavakhoz folyamodtam, mint a „paradox hiperbola”, azt mindenekelőtt és többek közt azért tettem, hogy Platón *Államának* jól ismert passzusára utaljak. *Hüperbolé* a transzcendencia mozgását nevezi meg, mely a léten vagy a létezőségeen túl – *epekeina tész ousziasz* – visz vagy szállít. Ez a szertelen mozgás, ez a kimozdított nyíllövés annak mondására kötelez, hogy X azon túl „van”, ami van, a léten vagy a létezőségeen túl. Hogy az X itt a Jó, az egyelőre nem túl fontos, mivel formális lehetőségét vizsgáljuk annak, hogy azt mondjuk: X túl „van” azon, ami „van”, X (a) lét nélkül van. Ez a hiperbola *bejelent*. Kettős értelemben: *jelez* egy nyitott lehetőséget, de ezáltal *ki* is *kényszeríti* a meg-

nyílást. Eseménye egyszerre feltáró és létrehozó: *post-scriptum* és prolegomena, leírás, mely az után jön, amit leír, és mégis avató írás. Bejelenti azt, ami jön, és jönni készíti azt, ami ettől fogva minden mozgásban jönni fog a *hüper*, *ultra*, *túl*, *beyond*, *über* körében, amelyek a beszélt, s főként az egzisztenciát fogják siettetni. Ez a siettetés a szenvedésük.

– Ha jól értem, azért mond „egzisztenciát”, hogy ne kelljen „alanyt”, „lelket”, „szellemet”, „ego”-t, sem *Dasein*-t mondania. És a *Dasein* mégis nyitott a létre mint létre, a lehetőségnél fogva, hogy túlmehet annak jelenén, ami van. A szenvedés: transzcendencia.

– Bizonynal, és Heidegger valóban így érti a *Daseint*: amikor leírja transzcendenciája mozgását, kifejezetten idézi a platóni *epekeina tész ousziasz*-t. Úgy tűnik azonban, hogy ekkor a túl-t mint a létező totalitásán túlit érti, s nem mint magán a léten túlit, a negatív teológia értelmében. Márpedig a platóni, plótinuszi vagy neoplatonikus stílus hiperbolikus mozgásai nem csupán a léten vagy Istenen mint ami van (a legfőbb lényen) túl csapódnak ki, hanem magán Istenen mint néven, mint nevezőn, nevezetten vagy nevezhetőn, mint valamire való utaláson túl. Maga a név mintha néha nem volna mentes többé...

– ... a túl mint Istenen túli egyébként nem egy hely, hanem transzcendáló mozgás, amely magát Istent haladja meg, a létet, a lényezet, a sajátot vagy az önmagát, Isten *Selbst*-jét vagy *Self*-jét, Isten istenségét (*Gottheit*) – miközben ugyanígy a pozitív teológiát is meghaladja, amelyet Heidegger, mint az isteni istenségéről (*theion*) szóló beszélt, *theiologíának* javasol elnevezni. Ismét Angelus Silesius, aki, ugye emlékszik, azt mondta:

Man muss noch über GOtt.

[...]

Ich muss noch über GOtt in eine wüsste ziehn (I. 7)

de azt is:

Die über GÖttheit.

Was man von GÖtt gesagt, das gnüget mir noch nicht:

Die über GÖttheit ist mein Leben und mein Liecht.

Az istenin túli.

Amit az Úrról mondtak, még nem elég nekem:

Az istenin is túli fényem és életem. (I. 15, Cs. G.)

– A túlsodródás, ez a mozgás választja szét radikálisan a létet és a tudást, az egzisztenciát és az ismeretet. Ez mintegy az (ágostoni vagy karteziánus) *cogito* törése, amennyiben nem csupán azt adja tudnom, *hogy* vagyok, hanem azt is, hogy *mi és ki* vagyok. Mármost ez a törés ugyanúgy érvényes rám, mint Istenre; hasadéka belenyúlik az Isten és köztem, a teremtmény és a teremtő közt fennálló analógiába. Ez alkalommal az analógia nem helyrehoz és összebékít, hanem elválaszt, súlyosbítja a bomlást.

Man weiss nicht was man ist.

Ich weiss nicht was ich bin. Ich bin nit was ich weiss:

Ein ding und nit ein ding: Ein stüpfichin und ein kreiss.

Nem tudjuk, mik vagyunk.

Nem tudom, mi vagyok. Nem vagyok, mit tudok:

Egy dolog, s nem dolog: egy pont, egy kör vagyok. (I. 5, Cs. G.)

És alig valamivel lejjebb, íme az analógia, a „*wie*”:

Ich bin wie GÖtt, und GÖtt wie ich.

Ich bin so gross als GÖtt: Er ist als ich so klein;

Er kan nicht über mich, ich unter Ihm nicht seyn.

Olyan vagyok, mint az Úr, s az Úr, mint én.

Nagy vagyok, mint az Úr: és Ő kicsi velem;

Fölöttem nem lehet, s én Őalatta sem. (I. 10, Cs. G.)

– Mindig fogékony voltam *két hatalom* és *két hang* e szokatlan szövetségére ezekben a költői aforizmákban vagy felszólítás nélküli kijelentésekben, főként ahol az *én* így lép

elő, egyedül Istennel, egyszersmind példaként, feljogosítván magát arra, hogy mindenki helyett beszéljen, *tanúskodni* merjen a másik helyett (tanúskodni a tanú helyett), választ nem várva, a vitát nem félve. Azzal ellentétben, amit társalgásunk kezdetén mondtunk, monologizmus vagy soliloquium is van az ilyen megzavarhatatlan beszélekben: szemlátomást semmi sem nyugtalanítja őket. Ez a két hatalom *egyfelől* egy radikális kritikáé, hiperkritikáé, amely után semmi sem látszik biztosítotttnak többé, sem a filozófia, sem a teológia, sem a tudomány, sem a józan ész, sem a legkisebb *doxa*, és *másfelől*, fordítva, minthogy minden vitatáson túl rendezkedtünk be, e szentenciózus hang tekintélyéé, miközben gépiesen termeli vagy újratermeli ítéleteit a legdogmatikusabb bizonyosság modorában: semmi és senki nem mondhat neki ellent, miután a szenvedésben vagyunk: az ellentmondás vállalt, és a paradoxon visszakövetelt.

– E két hang kettős hatalma nem független az el-kisajátítás [*ex-appropriation*] vagy a gyökerestül kitépő begyökerettség *double bind*-jától, amelyről az imént beszéltem. Egyfelől, ez a teológia a negativitást lényegében mint a minden tézis szívében rejlő öndestrukció elvét szabadítja el vagy hordozza; legalábbis felfüggeszt minden tézist, minden hívést, minden *doxát*...

– Ennyiben *epokhéja* ugyanúgy mutat némi affinitást a szkepticizmus *szkepszisével*, mint a fenomenológiai redukcióval. És ellentétben azzal, amit az imént mondtunk, a transzcendentális fenomenológia, amennyiben keresztülhalad minden *doxa*, minden egzisztenciális pozíció, minden tézis felfüggesztésén, ugyanabban a közegben lakozik, mint a negatív teológia. Az egyik jó bevezetés volna a másikhoz. Elég meglepő, nemde?

– Ha úgy tetszik, igen, csakhogy mindez nem összeegyeztethetetlen azzal, amit a válság nyelvéről mondtunk. De hagyjuk ezt. *Egyfelől* tehát, magának a *tézisnek* ez a zárójelbe vagy idézőjelbe tétele romba dönt minden ontológiai vagy teológiai állítást, valójában minden filozofémát, mint

olyant. Ebben az értelemben a negatív teológia elve, egy belső lázadás mozgásában, radikálisan vitatja a hagyományt, amelyből eredni látszik. Elv elv ellen. Apagyilkosság és kitépés gyökerestül, az odatartozás felmondása, egyfajta társadalmi szerződés felbontása, mely az állam, a nemzet, általánosabban a filozófiai közösség mint racionális és logocentrikus közösség jogát adja. A negatív teológia utólag szakad ki ebből, egy második, gyökerestül kitépő mozgás csavarodásában vagy fordulásában, mintha egy kézjegyet nem csupán ellenjegyeztek, hanem meg is cáfoltak volna egy függelékben vagy egy *post-scriptum* lelkifurdalásában a szerződés alján. A szerződésnek ez a felbontása analóg és visszatérő mozgások egész sorát programozza, a *non plus ultra* valóságos licitjét, amelyek az *epekeina tészousziasz*-ra hivatkoznak, néha anélkül, hogy negatív teológiaként mutatkoznának be (Plótinosz, Heidegger, Lévinas).

Másfelől viszont, és ugyanezért, az eredendő onto-teológiai parancsolathoz e hiperbolánál semmi sem hívebb. A *post-scriptum* ellenjegyzés marad, még ha tagadja is. És mint minden emberi vagy isteni kézjegyhez, kell hozzá a név. Hacsak, mint az imént sugalltuk, a név nem az, ami eltörlődik az általa megnevezett előtt, s akkor a „kell a név” azt jelentené, hogy a név hiányt képez: hiányt kell képeznie, kell egy név, ami hiányt képez. Azért *érkezvén* tehát, hogy *eltörlődjék, önmagát kivéve lesz*. A leginkább apofatikus pillanatban, amikor azt mondjuk: „Isten nincs”, „Isten sem ez, sem az, sem az ellentéte”, vagy „a lét nincs” stb., még akkor is arról van szó, hogy a létezőt mondjuk, úgy ahogy van, a maga akár meta-metafizikai, meta-ontológiai igazságában. Arról van szó, hogy mindenáron betartsuk az igazmondás ígéretét, a tanúságét, az ígéretet, hogy megadjuk magunkat a név igazságának, magának a dolognak, úgy, ahogy meg kell neveződnie a név által, *vagyis a néven túl*. A dolog, kivéve a név. Arról van szó, hogy tudomásul vegyük a viszonylagos transzcendenciát, amelynek negatív útja csak egy út, egy módszeres megközelítés, útszakaszok sorozata. És ima is, és a szeretet tanúsága, de egy mindig úton lévő „szeretlek” az ima és a szeretet útján. Angelus Silesius többek közt ezt

magyarázza, amikor a „*Man muss noch über Gott*” (I. 7) szentenciához jegyzetként vagy *post-scriptum*ként hozzáfűzi: „Vagyis túl mindenben, amit Istenről tudunk vagy elgondolhatunk a negatív szemlélődésben (*nach der verneinenden beschawung*), pl. a misztikusok módján.”

– Nem állítaná tehát, hogy a *Kerúbi Vándor* negatív teológiáról árulkodik?

– Nem, biztos, tiszta és integráns módon bizonyára nem, habár sokat köszönhet neki. De ezt különben egyetlen szövegről sem állítanám. És fordítva, nem hiszek senkinek, akit egyáltalán nem fertőzött meg a negatív teológia, azoknak sem, akiknek látszólag semmi kapcsolatuk nincs a teológiával általában, vagy akik azt szeretnék, ha nem lenne, vagy azt hiszik, hogy nincs. A negatív teológia mindenütt ott van, de soha nincs egyedül. Ugyanezért tartozik hozzá, anélkül, hogy beteljesítené, a filozófiai vagy onto-teológiai ígéretnek ahhoz a teréhez, amelyet megtagadni látszik: tudomásul venni, mondtuk az imént, a nyelv viszonylagos transzcendenciáját, olyannak mondani Istent, amilyen, túl képmásain, túl ezen a bálványon, mely lehet még a lét, túl azon, amit mondtak, láttak vagy ismertek belőle; hallgatni Isten igazi nevére, a névre, amelyre Isten hallgat, s amelynek megfelel túl a néven, amelyet övének ismerünk, vagy amelyet meghallunk. A negatív eljárás evégett utasít vissza, tagad, vet el minden meg nem felelő tulajdonítást. Az igazság egy útjának nevében teszi ezt, s hogy egy igaz hangtól hallja a nevet. Az imént említett tekintély abból az igazságból ered, aminek nevében és ami által hangját hallatja – s ami az ő szájával beszél: *alétheia* mint elfeledett titok, amely ilyképpen leplezetlenül látszik, vagy igazság mint ígért megfelelés. Minden esetben annak vágya, hogy mondjuk és összeillesszük azt, ami Isten *sajátja*.

– De mi ez a saját, ha e saját sajátja a kisajátítódás, ha a saját sajátja éppen az, hogy semmi sajáttal nem bírunk? Mit jelent itt az „az”?

– E kérdésre Silesius, helyesen, soha nem mulasztja el Isten nevét felmutatni:

GOTts Eigenschafft.

Was ist GOTts Eigenschafft? sich ins Geschöpf ergiessen
Allzeit derselbe seyn, nichts haben, wollen, wissen*

Isten sajátja.

Isten sajátja mi? áradván teremtetbe
semmit sem bír, akar, vagy tud, ugyanaz egyre* (II. 132, Cs. G.)

De a *post-scriptum* filozófiai szempontból döntő módon pontosítja ezt: egy lelkifurdalás ezt az állítást egy olyan ontológiába írja bele, mely szembeállítja a lényeket a járulékkal, a szükségszerűséget az esetlegességgel:

* Ez *accidentaliter* értendő (*Verstehe accidentaliter*), avagy esetleges módon (*oder zufälliger weise*); mert amit Isten akar és tud, azt lényegileg (*wesentlich*) tudja. Nem birtokol tehát semmi mást (mint sajátot [vagy sajátosságot: *mit Eigenschafft*]).

Isten tehát „nem birtokol semmi mást”, és ha ad, mint Plótinosz Jó-ja (*Enneadész*, VI. 7-15-16-17), az is az, amije nincs, mivelhogy nem csupán a léten túl, hanem adományain túl tartózkodik (*kai tou didomenou to didon epekeina én*). És adni nem annyi, mint magot támasztani vagy *életet adni*.

Mármost ez az egyszerre belső és külső forradalom, mely a filozófiát, az onto-teológiai metafizikát arra készítette, hogy átkeljen önmaga túlsó peremére, egyúttal fordíthatóságának feltétele is. Hogy kilépjen ilymódon önmagából, egy közösséget szólít, mely túlárad nyelvén, és megszeg egy univerzalizációs folyamatot.

– Ami arra készíti, hogy kilépjen önmagából, így már a kívülből, az abszolút kívülből jönne hozzá. A forradalom ezért nem lehet csak belső.

– Ez éppen az, amit a misztikusok és az apofázis teológusai mondanak, amikor egy abszolút transzcendenciáról

beszélnek, amely belsőleg jelenti be magát. Mindez ugyanarra vonatkozik, vagy, különbségtétel nélkül, a másokra. Amit a filozófiai Görögországról mondtunk, ugyanígy érvényes a keresztény kinyilatkoztatás hagyományára vagy görög fordítására. *Egyfelől*, ha lehet így mondani, a kereszténység valamely történelmének belsejében...

– Azonban egy ideje az a benyomásom, hogy éppen egy hagyomány (*a metafizika, az onto-teológia, a fenomenológia, a keresztény kinyilatkoztatás, a történelem maga, a lét története, a korszak, a hagyomány, az önazonosság általában, az egy stb.*) önazonossága vagy önmagának való bensősége az, amit gyökereiben vitatunk.

– Valóban, és a negatív teológia az ilyen önkülönbözés egyik legfigyelemreméltóbb megnyilvánulása. Mondjuk így tehát: abban, amit a kereszténység valamely történelme belsejének *hihetnénk* (és mindent, amit Silesiustól olvastunk, részleteiben felüldetermináltak a keresztény kinyilatkoztatás motívumai, amit további idézetek igazolhatnának), az apofatikus szándék ahhoz is ragaszkodik, hogy függetlenítse magát a kinyilatkoztatástól, az újszövetségi eseményszerűség egész betű szerinti nyelvétől, Krisztus eljövételétől, a Passiótól, a Szentháromság dogmájától stb. Egy közvetlen, de intuíció nélküli miszticizmus, egyfajta elvont kenózis szabadítja meg minden tekintélytől, minden elbeszéléstől, minden dogmától, minden hívéstől – és végsőleg minden *meghatározható* hittől. Végsőleg, utólag, független, *abszolút* független marad a kereszténység egész történetétől, elválik, talán feloldoztatik a bűn eszméjétől, sőt megszabadul, talán megváltódik a megváltás eszméjétől. Innen mestereinek (gondoljon Eckhartra) potenciális vagy tényleges bátorsága és szembeszegülése, innen az üldözés, amelyet néha elszenvednek, innen a *szenvedésük*, innen az eretnekség aurája, a perek, a teológia- és egyháztörténet apofatikus áramlatának ez a felforgató marginalitása.

– Így amit az imént elemeztünk, a társadalmi szerződésnek ez a felmondása, mint ugyanakkor az univerzali-

záció folyamata (a felvilágosodás szellemének egyfajta változata) volna az, ami rendszeresen újratermelődnék...

– Szinte azt is mondhatná, szabályszerűen, elkerülhetetlenül, tipikusan...

– ... mint szembeszegülés vagy eretnekség, kizárandó vagy feláldozandó *pharmakosz*, a szenvedés egy másik alakzata. Mert igaz, hogy *másfelől*, és ugyanennek a *double bind*-nak a törvényét követve, a szembeszegülő kiszakadás a kereszténység hivatásának vagy ígéretének beteljesítésére törekedhet, abban, ami a leginkább történeti benne, és így Krisztus felszólítására vagy adományára *felel*, ahogy az mindenütt visszacseng évszázadokon át, és annak felelősségét vállalja, hogy tanúskodjék előtte, vagyis Isten előtt. (Inkább *Aufklärung*, mint felvilágosodás, de hagyjuk ezt...)

Egyébként, rejtve vagy láthatóan, metaforikusan vagy betű szerinti értelemben (és tekintettel az apofatikus éberségre, a retorika e retorikája maga is mintegy dogmatikus alvajáróként mozog) az Evangéliumra való hivatkozás a legtöbbször alkotó jelentőségű, eltörölhetetlen, előírt. Emelkezzen például a keresztény bensővé tételnek erre az alakzatára, amely a szívet az Olajfák Hegyévé változtatja, mint ahogy Szent Pál beszél egyebütt a szív körülmeteléséről:

Der Oelberg.

Sol dich dess Herren Angst erlösen von beschwerden,
So muss dein Hertze vor zu einem Oelberg werden.

Az Olajfák Hegye

Krisztusnak kínja, hogy bűneid elvegye,
Szíved legyen előbb az Olajfák Hegye. (II. 81. K. I.)

– De nem gondolja, hogy egy bizonyos platonizmus – vagy neoplatonizmus – itt elkerülhetetlen és veleszületett? „Platón, a kereszténység használatára” – mondta Pascal, akinél néha felismerhetjük az apofatikus dialektika génuszát vagy eszköztárát...

– Mint mindenütt. És amikor Silesius megnevezi a lélek szemeit, hogy ne ismernénk fel ebben a platóni örökséget? De ezt máshol is megtalálhatjuk, leszámazás nélkül. Mindig állíthatunk vagy tagadhatunk egy leszámazást, éppen az örökölt adósság mint meg-tagadás állítása vagy feltételezése volna a leszámazás kettős igazsága, mint egy-szersmind a negatív teológiáé.

– De nem nehezebb-e újraplatonizálni vagy újrahellenizálni a teremtéselvűséget? Márpedig az utóbbi gyakran hozzátartozik a legtöbb apofatikus beszély struktúrájához. Ezen a címen egyúttal történeti korlátja is, a szó kettős értelmében: korlát a történelemben és korlát mint történelem. Akárcsak a pokolé, a teremtmény fogalma nélkülözhetetlen Angelus Silesius számára. Amikor azt mondja, „Menj, hová nem mehetsz!”, ezzel bizonyos értelemben egy maxima címét fejt ki: „Gott ausser Creatur”, „Isten, kívül a kreatúrán” (I. 199). Ha Isten sajátja az, hogy nincsenek sajátosságai (minden, kivéve azt, ami), ez onnan ered, mint hallottuk, hogy minden Istentől ered: Isten elvész, szétárad „a teremtetben” (*ins Geschöpft*)...

– De ha ez, nemhogy teremtéselvű dogma volna, inkább azt jelenti, hogy a teremtés kisajátító létrehozás, és hogy mindenütt teremtés van, ahol el-kisajátítás van? Ha ez csak a teremtés használatos fogalmának újrameghatározása? Még egyszer azt kellene mondanunk akármiről vagy akárkiről, amit Istenről vagy másról mondanak. Akárminek a gondolása akárkinek vagy akárminek az ürügyén, akár. Ilymódon ugyanazt a választ adnánk a kérdésre, „Ki vagyok én?”, „Ki vagy te?”, „Ki a másik?”, „Ki akárki vagy akármi mint másik?”, „Mi a létező léte mint egészen más?” Minden példa jó, még ha mind azt mutatja is, hogy egyedileg, bár egyenlőtlenül jók. Az „akárki” vagy „akármí” „akár”-ja valami derűs szenvtelenség felé nyitna utat, egy kiélezett érzéketlenség felé, ha szabad így mondanom, mely képes megrezdülni mindentől, éppen e közömbös alap okán, mely kiszolgáltatja bármilyen különbözésnek. Így értelmezem néha a *Gelâzenheit* hagyo-

mányát, ezt a derűt, mely közömbösség nélkül enged élni, elenged anélkül, hogy elhagyna, ha el nem hagy anélkül, hogy elfelejtene, vagy el nem felejt anélkül, hogy elfelejtene – s amelynek hangoztatása Eckhart Mestertől Heideggerig nyomon követhető.¹¹

– Semmi ellenvetésem sincs e hipotézis ellen. Amikor ezt a *Gelassenheit*et leírta, óvakodott attól, hogy a szeretetről beszéljen, és a szeretet itt kétségtelenül csak egyedi alakzata mindannak, amit az elengedettség érinthet (anélkül mégis, hogy érintené). De miért ne ismernénk benne magára a szeretetre, nevezetesen arra a végtelen lemondásra, mely bizonyos értelemben *a lehetetlenhez jut el*? Eljutni a másikhoz, és ez a lehetetlen, egyenlő volna azzal, hogy átengedjük magunkat a másik felé menet, oda érkezünk anélkül, hogy átlépnénk a küszöböt, és tiszteletben tartjuk, sőt szeretjük a láthatatlanságot, amely a hozzáférhetetlen másikat őrzi. Hogy letesszük a fegyvert. (Ami ezúttal nem jelent helyreállítást, egy integritás visszaállítását, összeszedést egy egyezményben vagy szimbolikában.) Eljutni, és letenni a fegyvert vereség nélkül, egy háború emlékezete vagy szándéka nélkül: úgy intézni, hogy ez a lemondás ne legyen a csábítás újabb fortélyja vagy a féltékenység tartálék hadicsele. Ott még minden érintetlen maradna – a szeretet is, egy féltékenység nélküli szeretet, mely lenni engedné a másikat, egy *via negativa* megjárása után. Ez utóbbi, legalábbis ha nem értelmezem túlságosan szabadon, nem csupán egy megfosztás *mozgását* vagy *mozzanatát*, időleges aszkézist vagy kenóizist képez. A megfosztásnak működésben kell maradnia (tehát lemondani a műről), hogy a (szeretett) másik másik maradjon. A másik az Isten vagy akárki, pontosabban egy bármilyen egyediség, miután minden más egészen más. Mert a legnehezebb, azaz a lehetetlen ott lakik: ott, ahol a másik elveszti nevét, vagy megváltoztathatja, hogy bárki mássá váljék. Legyen szenvedő vagy szenvtelen, a *Gelassenheit* gyakorlódik bennünk: *gyakoroltatja* ezt a közömbösséget a bárki más. Játszik benne és játszik vele, anélkül hogy játszanék. Ez magyarázza egyébként – ha csak nem bizonyos kvietizmus – legalábbis azt a

szerepet, amit a *Gelassenheit* játszik Silesius gondolkodásában, s mindenekelőtt azt a szerepet, amit maga a *játék*, a játékszenvedély nem késik eljátszani az isteni teremtés gondolatában:

Gott spielt mit dem Geschöpfe.

Diss alles ist ein Spiel, dass Ihr die Gottheit macht:

Sie hat die Creatur umb Ihret willn erdacht.

Isten játszik a teremtéssel.

Mindez játék csupán, s az Úr magának szánta:

A teremtményt saját kedvére kitalálta. (II. 198, Cs. G.)

– A negatív teológia tehát csak mint az isteni játék részét alkotó legjátékosabb formák egyike jelenhet meg, miután, emlékezzen csak, „én” „olyan” vagyok, mint „Isten”. Marad a kérdés, ki ad helyt ennek a játéknak, a hely kérdése, mely nyitott az Isten és a teremtmény közti játék, más szóval az el-kisajátítás számára. A „Gott ausser Creatur” maximában a helyet jelölő *határozó* (*wo*) szed össze minden talányt. Juss el oda, ahová nem juthatsz el, a lehetetlenhez, alapjában véve ez a menés vagy jövés egyetlen módja. Eljutni oda, ahová lehetséges, ez nem annyi, mint eljutni, hanem annyi, mint ott lenni már, és megbénulni a nemesemény el-döntetlenségében: „*Geh hin wo du nicht kanst: sih, wo du sihest nicht: Hör wo nichts schallt und klingt, so bistu wo Gott spricht.*” Ez a helyhatározó (*wo*) Isten ígéjének helyét mondja, Istenét mint ígéét, és a *Der Ort ist dass Wort* (I, 205) állítja is Isten beszédeként a helyet.

– Ezt a helyet Isten teremtette? Része a játéknak? Vagy talán maga Isten? Vagy inkább az, ami megelőzi, hogy lehetővé tegye, Istent és az ő Játékát? Másszóval, tudnunk kellene, hogy ez az érzékelhetetlen (láthatatlan és hallhatatlan) hely Isten által, Isten neve által (ami talán nem ugyanaz) nyitott-e, vagy „régebbi”, mint a teremtés ideje, mint egyszerűen az idő, mint a történelem, az elbeszélés, az ige stb. Tudnunk kellene (a tudáson túl), hogy ez a hely a felszólítás (a válasz, a válaszra hivatkozó esemény, a ki nyilatkoztatás, a történelem) által nyitott-e, vagy szenvte-

lenül idegen marad, mint *Khóra*, mindarra, ami helyet foglal és elhelyezkedik és játszik benne, ideértve azt is, akinek Isten a neve. Nevezzük ezt *Khóra* próbájának...

– Van választásunk? Miért válasszunk e kettő között? Lehetséges-e? Igaz viszont, hogy ez a két „hely”, a helynek ez a két tapasztalata, ez a két út abszolút heterogén. Az egyik hely kizárja a másikat, az egyik meghaladja a másikat, az egyik megvan a másik nélkül, az egyik abszolút módon a másik *nélkül* van. De ami mégis egymásra vonatkoztatja őket, az éppen ez a különös névutó, a *nélkül*, ez a különös *nélküle-vele* vagy *vele-nélküle* (*without*). E kapcsolódás vagy illeszkedés (konjunkció-diszjunkció) logikája egyszerre engedi meg és teszi lehetetlenné azt, amit példaszerűségnek nevezhetnénk. Minden dolog, minden létező, ön, én, a másik, minden egyes X, minden név és Isten minden neve más, behelyettesíthető X-ek példájává válhat. Az abszolút formalizáció folyamata. Minden más egészen más. Isten egy neve egy nyelvben, mondatban, imában a név példájává és Isten neveinek példájává válik, majd a nevek példájává általában. Ki *kell* választani a *legjobb* példát (és ez szükségképpen az abszolút jó, az *agathon*, mely történetesen tehát *epekeina tész ousziasz* létezik), de ez *mint példa* a legjobb: amiatt, ami, és amiatt, ami nem, amiatt, ami, és amiatt, amit képvisel, helyettesít, példáz. És a „kell” (a legjobb) ugyancsak példája minden „kell”-nek, ami van és lehet.

– A „kell” nem csupán annyit jelent, hogy szükséges, hanem, franciául és etimológiai értelemben, azt is, hogy „hiányzik” vagy „hibádzik”. A hiba vagy mulasztás soha nincs messze.

– Ha ez a példaszerűség kötelez, akkor összekapcsol és szétválaszt egyszerre, kimozdítja a legjobbat mint közömböst, a legjobbat ugyanúgy, mint a közömböst: egyrészt, egy úton, mély és mélységes örökkévalóság, mely alapvető, ám hozzáférhető a messianizmus számára általában, a teleo-eszkatologikus elbeszélés és bizonyos történelmi (vagy történetyszerű) tapasztalat vagy kinyilatkoztatás számára,

másrészt, más úton, egy feneketlen és felszíntelen mélység időtlensége, abszolút szenvtelenség (sem élet, sem halál), mely mindannak helyt ad, ami nem ő. Valójában két mélység.

– De az a két mélység, amelyről Silesius beszél, az első mélység két példája, azé a mélyé, amelyet ön elsőként határozott meg az imént, habár éppenhogy semmiben sem lehet az „első”. Silesius ezt írja:

Ein Abgrund rufft dem andern
Der Abgrund meines Geists rufft jhme mit Geschrey
Den Abgrund GÖttes an: Sag welcher tieffer sey?

Az egyik mélység a másikat szólítja.
Isten mélységeit rikoltván kérlelik
Lelkem mélységei: a mélyebb, mondd, melyik? (I. 68, Cs. G.)

– Ez pontosan az az egyedi példaszzerűség, ami egyszerre gyökereztetni meg és tépi ki gyökerestül a nyelvhasználatot. Minden nyelvhasználat (például a görög onto-teológia vagy a keresztény kinyilatkoztatás) képes tanúskodni magáról és arról, ami nem (még nem vagy soha nem) ő, anélkül, hogy a tanúságnak (mártíriumnak) ezt a fogalmát magát totálisan meghatározná a nyelvhasználat bensősége (például a keresztény mártíromságét). Ott, abban a nem önmagának, hanem a másiknak felkínált tanúságban képződik a fordíthatóság horizontja – tehát a barátságé, az egyetemes közösségé, az európai decentrálsé, túl a *philia*, a könyörületesség fogalmán, és mindenén, ami ezekkel kapcsolatba hozható, magán Európa nevének európai értelmezésén is.

– Azt akarja elhíttetni, hogy ennek alapján szervezhessünk nemzetközi és kultúraközi konferenciákat a „negatív teológiáról” (most idézőjelek közé tenném ezt a kifejezést).

– Például. Mindenesetre végig kell gondolni e szándék történelmi és történelmietlen lehetőségét. El tudott volna képzelni egy ilyen konferenciát alig egy évszázaddal ez-

előtt? Ám ami lehetségesnek látszik, az egyúttal végtelenül problematikussá is válik. Ez a kettős paradoxon egy kettős apóriára hasonlít: a görög onto-teológia és metafizika egyidejű tagadására és újra-megerősítésére, a kereszténység gyökértelenné válására és terjeszkedésére Európában és Európán kívül, éppen abban a pillanatban, amikor az elhivatás, bizonyos statisztikák szerint, gyengülni látszik...

– Én arra gondolok, ami magában Európában történik, ahol a pápa a kereszténységben egyesült Európa létrehozására vagy helyreállítására szólít fel – ennek az Európának lényege és hivatása volna. Megpróbálja bebizonyítani utazásai során, hogy a Kelet totalitarizmusai felett aratott győzelem a kereszténységnek köszönhetően és annak nevében következett be. Az úgynevezett Öböl-háború idején a nyugati demokráciák koalíciója, a nemzetközi jogról szólván, gyakran a keresztény beszélyhez folyamodott. Sokáig folytathatnánk, de nem ez konferenciánk tárgya.

– Egyfelől, ez a tagadás mint újramegerősítés kétszerezsen is bereteszelní látszik az európai otthonosság minden logocentrikus zsákutcáját (és India e tekintetben nem Európa abszolút mása). Másfelől viszont, e bensőség vagy bensőségesség peremén tevékenykedve ugyanez *hagy* átjárást, *hagya lenni a másikat*.

– „Hagy”: egy nehezen fordítható szó. Hogyan fogják fordítani? „*To leave*”, mint abban a mondatban, mely most már hamarosan elkövetkezik, amikor el kell válnunk (elhagyom önt, elmegyek, *I leave*), vagy „*to let*”?

– Itt a német nyelvhasználathoz kell folyamodnunk. Silesius a *Gelassenheit* hagyományában írt, mely Eckharttól, mint mondtuk, Heideggerig követhető. Hagyni kell mindent, hagyni minden „valamit” az Isten iránti szeretetből, és kétségkívül hagyni kell magát Istent is, elhagyni őt, azaz egyszerre elválni tőle, és (de) hagyni őt (hogy túl legyen a valamiként-levésen). Kivéve a nevét – amit el kell hallgatni ott, ahová eljut, hogy a saját eltörléséhez *érkezze meg*:

Dass etwas muss man lassen.

Mensch so du Etwas liebst, so liebstu nichts fürwahr:

Gott ist nicht diss und dass, drumb lass dass Etwas gar.

A valamin túl kell lépni

Ha valamit szeretsz, ember, nem ér sokat:

Isten nem ez vagy az; hagyd hát a dolgokat. (I. 44, T. S.)

továbbá:

Die geheimste Gelassenheit.

Gelassenheit fäht GOTT: GOTT aber selbst zulassen,

Ist ein Gelassenheit die wenig Menschen fassen.

A legtitkosabb elhagyottság.

Az Úr az elhagyotté, de ha Ő elhagyott,

Oly elhagyottság az, mit senki föl nem fogott. (II. 92, Cs. G.)

– Ennek a *Gelassenheit*-nek az elhagyottsága, az erre a *Gelassenheit*-re való ráhagyottság nem zárja ki az örömet vagy élvezetet, ellenkezőleg, helyet ad neki. Megnyitja Isten játékát (Istenét Istennel, Istenét önmagával és a teremtéssel); megnyitja Isten élvezetének szenvedését:

Wie kan man GOTTes geniessen.

GOTT ist ein Einges Ein, wer seiner wil geniessen,

Muss sich nicht weniger als Er, in Ihn einschliessen.

Hogyan élvezhetjük az Urat.

Az Úr egyetlen Egy; aki élvezni vágyja,

Az nála nem kevésbé Őbelé legyen zárva. (I. 83, Cs. G.)

– Átjárást hagyni a másnak, az egészen másnak: ez a vendégszeretet. Kettős vendégszeretet: az, amelyik Bábel formáját ölti (a toronyépítés, az egyetemes fordításra vonatkozó felszólítás, de a név, a nyelv és a nyelvhasználat erőszakos rákényszerítése is) és (egy másik, ugyanaz), amelyik Bábel tornyának *dekonstrukciójaként* jelenik meg. A két szándékot az egyetemes közösség bizonyos vágya mozgatja, túl egy aszályos formalizálás sivatagán, azaz magán az

ökonómián. De e kettőnek azt kell kezelnie, amit elkerülni szándékozik: magát a kezelhetetlent. Isten vágya, Isten mint a vágy másik neve kezel a radikális ateizmussal a sivatagban.

– Ahogy önt hallgatom, egyre inkább az az érzésem, hogy a *sivatag* a *vágy* másik neve, ha nem saját helye. És az apofázis némelykor prófétikus modora, amelyre az imént céloztunk, sokszor egy sivatagban visszhangzik, bár nem jelent mindig prédikálást a sivatagban.

– Az egyetemes nyelv irányába tartó mozgás egyfelől a legszegényesebb, legaszályosabb, valóban legsivatagibb formalizmus vagy techno-tudományosság, másfelől a sérthetetlen titkok, a mindörökre csak fordíthatatlan pecséteként fordítható nyelvhasználatok egyetemes kaptára között ingadozik. A „negatív teológia” ebben az ingadozásban foglalt, felfogott és felfogható. De a bábeli elbeszélés (egyszerre konstrukció és dekonstrukció) megint más történet. Túlságosan telített jelentéssel. A láthatatlan korlát itt nem annyira a bábeli terv és annak dekonstrukciója között húzódnék, mint inkább a bábeli hely (esemény, *Ereignis*, történelem, kinyilatkoztatás, eszkato-teológia, messianizmus, odafordulás, rendeltetés, felelet és felelősség, konstrukció és dekonstrukció) és egy dolog nélküli „valami” mint dekonstruálhatatlan *Khóra* között, mely utóbbi önmagát előzi meg a próbatétel során, mint ha kettő volna belőle, ő meg a mása: a hely, mely Bábelnek helyet ad, nem úgy dekonstruálhatatlan, mint egy biztos alapokkal rendelkező, minden belső vagy külső dekonstrukciótól mentes építmény, hanem mint a de-konstrukció térbeliesülése maga. Ott van történés, és ott vannak ezek a „dolgok”, amiket például negatív teológiának és hasonlóknak, dekonstrukciónak és hasonlóknak, ilyen és hasonló konferenciáknak hívnak.

– Mit akar mondani ezekbe a „hasonlókba” kapaszkodva? hogy van egy egyedi esély annak átvitelében vagy fordításában, aminek a negatív teológia bizonyos *analo-*

gonja vagy általános egyenértéke volna, mely a fordíthatóságban kiszakítja, de vissza is adja saját görög vagy keresztény ökonómiájának ezt az *analogont*? Hogy ez az esély egy olyan egyediségé volna, mely ma mást tesz, nem elvész a közösségben?

– Talán. De én még nem beszélnék emberi közösségről vagy egyediségről, még antro-po-teocentrikusról sem, még egy *Gevier* értelmében sem, amelyben az úgynevezett „állati” hallgatással övezett tetem volna. Igen, talán a *via negativa* volna ma a nyelvhasználat átkelése a legközösebb sivatagon, mint a jog esélye és az egyetemes béke egy más szerződéséé (túl azon, amit ma nemzetközi jognak neveznek, ami nagyon pozitív dolog, de még túlságosan rá van utalva az állam és a jog európai fogalmára, tehát nagyon könnyen besulykolható egyes államok számára): legalábbis egy ígéret és egy bejelentés esélye.

– Ki merné jelenteni, hogy a negatív teológiának van ma „politikája” és „joga”? és hogy jogi-politikai tanulsgot kellene levonni ebből a teológiából?

– Nem, levonni nem, még csak levezetni sem, mint valamely programból, premisszából vagy axiómából. De nem volna többé „politika”, „jog” vagy „morál” e lehetőség *nélkül*, amely mostantól arra készlet minket, hogy e szavakat idézőjelbe tegyük. Értelmük meg fog rendülni.

– Ugyanakkor viszont elismeri, hogy a „nélküle” és a „nélküle nincs” a legnehezebben kimondható és megérthető szavak, a leggondolhatatlanabbak vagy a leglehetőlenebbek. Mit akar mondani Silesius például, amikor a következő maxima *örökségét* hagyja ránk:

Kein Todt ist ohn ein Leben.

Nincsen halál, élet ha nincs. (I. 36, Cs. G.)

és méginkább:

Nichts lebet ohne Sterben.

Gott selber, wenn Er dir wil leben, muss ersterben:

Wie dänckstu ohne Tod sein Leben zuererben.

Semmi nem él halál nélkül.

Meghal maga az Úr, ha élni akar érted:

Éltét haláltalan öröklöd, azt reméled? (I. 33, Cs. G.)

– Írtak-e valaha is mélyértelműbben az örökségről? Úgy értelmezem, mint egy tézist arról, mit jelent *örökölni*. Nevet adni, és kapni is. Kivéve –

– Igen, minthogy a „nélkül”, az örökség, a leszármazás, ha jobban tetszik, a legnehezebben gondolható, „élhető” és „halható” dolog. De ne feledje, hogy ezek a Silesius-maximák, és különösen a közvetlen környezetük (I. 30, 31, 32, 34 stb.) keresztény értelműek, és a 31. és 32. számúak *post-scriptumai* („Az Úr hal és él bennünk. Nem én élek, halok: Ő maga hal meg bennem” stb.) Szent Pált idézve magyarázzák, *hogyan kell olvasni*. Szent Pált olvasva tanítanak olvasni, s nem másként. Talán a keresztény olvasat vagy önértelmezés *post-scriptuma* uralja az egész *Kerúbi Vándor* perspektíváját, és minden „nélkül”-t, ideértve a „Gott mag nichts ohne mich” (I. 96), a „Gott ist ohne Willen” (I. 294) kezdetű darabokat, és, akár tetszik Heideggernek, akár nem, a „Die Ros’ ist ohn Warumb” (I. 289) „Ohne Warumb”-ját is. Ha ez Heideggernek nem tetszik, akkor neki kell egy másik *post-scriptumot* írnia, ami mindig lehetséges, és az örökségnek egy más tapasztalatát jelenti.

A „nélkül” nehézsége áttérjed arra is, amit még politikának, morálnak vagy jognak nevezünk, ezeket ugyanannyira fenyegeti, mint megígéri az apofázis. Vegyük a demokrácia példáját, a demokrácia eszméjét, az eljövendő demokráciáét (nem a demokrácia kanti értelemben vett Eszméjét, sem a ma használatos, korlátozott és meghatározott fogalmát, hanem a demokráciát mint egy ígéret örökségét). Útja ma a világban talán a negatív teológia azon apóriáin át, vagyis azokon keresztül vezet, amelyeket fentebb oly vázlatosan elemeztünk.

– Hogyan vezethet egy út apóriákon át?

– Mi volna egy út apóriák nélkül? Van-e út anélkül, ami utat tör ott, ahol az út még nem nyitott, akár mert eltorlaszolódott, akár mert a nem-útba vész? Nem tudok elképzelni egy utat a döntés szükségessége nélkül ott, ahol a döntés lehetetlennek látszik. Sem pedig döntést, tehát felelősséget ott, ahol a döntés már lehetséges és programozható. És beszélnék-e, beszélhetnék-e egyáltalán erről? Volna-e erre hang? Név?

– Ismerje el, hogy így a beszéd vagy a menetelés lehetősége ugyanannyira lehetetlennek tűnik. Legalábbis olyanira nehéznek, hogy az apórián való átjárás először is (talán) némelyek számára látszik fenntartva lenni, mint afféle titok. Ez az ezoterizmus, úgy tűnik, idegen egy demokráciától, még ettől az eljövendő demokráciától is, amelyet ön nem határoz meg jobban, mint amennyire az apofázis Istent meghatározza. Eljövetelét csak néhányan fogják féltékenyen gondolni, virrasztani, ügyel-bajjal tanítani. Ez nagyon gyanús.

– Értsen meg jól, egy kettős parancsolat fenntartásáról van szó. Két egymással versengő vágy osztja meg az apofatikus teológiát a nem-vágy peremén, *Khóra* szakadéka és káosza körül: annak vágya, hogy mindenki megértse minket (közösség, *koiné*) és annak vágya, hogy megőrizzük vagy megtartsuk a titkot azok nagyon szűk körében, akik jól értik mint titkot, tehát képesek vagy méltók őrzésére. A titkot éppúgy nem kell, s egyébként nem is lehet akárkire örökölni hagyni, mint a demokráciát vagy a demokrácia titkát. Ez is a példa paradoxona: az akárkinek (a bármilyen példának: a mintadarabnak) is jó példát kell mutatnia. Jól értsen, amikor ezt mondom, még Silesiust idézem, azt a *post-scriptum*-félét, amit a „boldog csendeség”-hez (*Das seelige Stilleschweigen*. I. 19) fűz. Arról van szó, hogy jól értsünk egy csendet, akárcsak másutt a *Gelassenheit*-et:

Wie seelig ist der Mensch, der weder wil noch weiss!

Mily boldog az ember, mit sem akarva, tudva!

És íme a Nota Bene a *post-scriptum*bán:

Der GOTT (versteh mich recht) nicht gibet Lob noch Preiss!

Nem aggat (bizton érts) díjat s babért az Úrra. (I. 19, Cs. G.)

– És emlékezzen vissza, „kevesen” készek felfogni a példaszerű *Gelassenheit*-et, mely nem csupán felfogja, de elhagyni is tudja az Istent (II. 92). A fenntartott titok, a legkifinomultabb, a legritkább az egyik *Gelassenheit* titka, és nem a másiké, mely hasonlít rá, a hagyni-ezt-a-másikat titka, és nem a másiké. Honnan adatnék (mi által? ki által?) az elhagyottságnak ez a derűje, mely minden tudásán kívül azt is tudná, hogy ne adjon Istennek, még egy istenhozzádot sem, még a nevének sem?

– Adás-e még egy név adása? Valaminek az adása-e? És mindig más, mint egy elnevezés, például Isten vagy *Khóra*...

– Ezt kétségbe vonhatjuk, minthogy a név nem csak semmi sem, legalábbis nem a „dolog”, amit nevez, nem a „nevezhető” vagy az újranevezett, hanem azzal is fenyeget, hogy odaláncolja, leigázza vagy elkötelezi a másikat, megköti a hívottat, válaszra hívja egyáltalán minden válasz vagy mérlegelés előtt, egyáltalán minden szabadság előtt. Odaidézett szenvedés, inkább előírt, mint megígért szövetség. És mégis, ha a név eredendően és szigorúan véve soha nem tartozik ahhoz, aki kapja, akkor már, az első pillanattól fogva, ahhoz sem tartozik, aki adja. A formula szerint, mely hagyományunkban kísért Plótinostól Heideggerig – aki őt nem idézi – és Lacanig – aki egyiket sem idézi¹² –, a név adománya, inkább mint bármikor, azt adja, amije nincs, azt, ami talán mindenekelőtt a lényegyet alkotja, azaz, a léten túl, az adomány nemlényegét.

– Egy utolsó kérdés. Ezt talán megsejtették jobban is, Angelus Silesius nem képvisel mindent, még csak a legjobb példáját sem a „klasszikus” vagy kanonizált negatív teológiának. Miért vezessünk vissza mindent őrá?

– Hinnünk kell e ponton egy történet véletlenében vagy esetlegességében: egy önéletrajzi vakvéletlenben, ha jobban tetszik, mely ezen a nyáron történt meg velem. Ezt az adott könyvet, a *Kerúbi Vándort* (azt is alig, csak a kivonatát) választottam ki, hogy magammal hozzam e családi házba, hogy egy minket szelíden elhagyó anyát virasszak, aki nem tud már nevet adni. Silesius kezd ismerősebbé válni számomra, bármennyire ismeretlen marad is, és barátságossá. Az utóbbi időben ismét közeledtem hozzá, mintegy titokban, olyan szentenciái miatt, amelyeket ma nem idéztem. Amellett kevés helyet foglal el utazás közben (70 oldal). A negatív teológia, mint nem győztük ismételni, nem a leggazdaságosabb formalizálás-e egyúttal? a lehetséges legnagyobb hatékonysága? szinte kimeríthetetlen nyelvi tartalék oly kevés szóban? Kiapadhatatlanul elliptikus, szűkszavú, kriptikus irodalom, mely mindazonáltal makacsul távoltartja magát minden irodalomtól, ott is hozzáférhetetlen, ahol megadni látszik magát, elkeseredett féltékenység, amelyet a szenvedés túlsodor önmagán, azt hihetnénk, egyenesen a sivatag vagy a száműzetés számára találták ki. Bizonytalanságban tartja a vágyat, és mindig túl sokat vagy túl keveset mondván, minden alkalommal otthagyja önt, anélkül, hogy valaha is elhagyná.

Nizza-Berlin, 1991. augusztus

Jegyzetek

- 1 „Bei jenen Mystikern gibt es einige Stellen, die ausserordentlich kühn sind, voll von schwierigen Metaphern und beinahe zur Gottlosigkeit hinneigend, sowie ich Gleiches bisweilen in den deutschen – im übrigen schönen – Gedichten eines gewissen Mannes bemerkt habe, der sich Johannes Angelus Silesius nennt...” (Leibniz levele Paciushoz, 1695. január 28. (*Leibnitii opera*, szerk. Dutens, VI, 56. o.) Idézi Heidegger: *Der Satz vom Grund*, Neske, 1957. 68. o.
- 2 Silesius: *La Rose est sans pourquoi* (extraits du *Pèlerin chérubinique*, Paris, Arfuyen, 1988). Csaknem mindenütt módosítottam a szöveget, és mellékeltem az eredeti ónémet változatot, ahogy a *Cherubinischer Wandersmann* teljes kiadásában olvasható (szerk. Henri Plard, Paris, Aubier, 1946. kétnyelvű kiadás). Néhány idézett maxima ebből a kiadásból származik, és nem szerepel a fentebb említett válogatásban, amelyet Roger Munier állított össze, aki emellett egy teljes szöveget is közreadott *L'Errant chérubinique* címmel (Paris, Planète, 1970). (A magyar fordításhoz a következő kiadást használtuk: Angelus Silesius: *Kerubi Vándor*, ford. Kurdi Imre és Tatár Sándor, Bp. Helikon, 1991. Az ebbe a válogatásba fel nem vett darabok Csordás Gábor alkalmi fordításában szerepelnek. – *A fordítók*.)
- 3 Mark Taylor: „nO nOt nO”, *id. mű*, 176. és 186. o. (ld. az Előszót).
- 4 Vö. különösen: „Psyché, Invention de l'autre”, in: *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987. 59. skk.
- 5 Vö. J. Derrida: *Donner le temps*, 1. *La Fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991. (számos utalás található itt e tárgyra, 9. és 10. o.).
- 6 *Sein und Zeit*, a 50, 250. o. E heideggeri motívumról ld. *Apories (Mourir – s'attendre aux „limites de la vérité”)* in: *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, ed. M.-L. Mallet, Paris, Galilée, 1994. 309-338. o.
- 7 Vö. „Comment ne pas parler”, *Id. mű*, 590. skk.
- 8 *Id. mű*, például 168. és 187. o.
- 9 Vö. J. Derrida: „The Politics of Friendship”, *The Journal of Philosophy*, 35 (11.), 1988. december. Nagyon vázlatos összefoglalása található itt annak a folyamatban lévő vizsgálódásnak, melynek tárgya a barátság fogalmának története és főbb – vagy kanonizált – vonásai.
- 10 *Id. mű*, 174-175. o.
- 11 Vö. „Nombre de oui”, in: *Psyché, Inventions de l'autre*, *id. mű*, 646. skk.
- 12 Plótinuszról vö. fenti mű, 83. o., Heideggerről és Lacanról vö. *Donner le temps*, *id. mű*, 12-13. o. 1. sz. jegyzet.

Khóra

E szöveg első változata 1987-ben jelent meg a *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant* című kötetben, Párizsban, az EHESS kiadásában. A Galilée kiadónál egyidejűleg közreadunk két másik esszét, *Szenvedések* és *Kivéve a név* címmel. Mindannak ellenére, ami elválasztja őket, megválaszolni és megvilágítani látszanak egymást egyugyanazon alakzaton belül. Címeik mozgó szintaxisa alatt *három* esszét olvashatunk *egy* *adományozott névről* vagy arról, ami *egy adományozott névvel*, vagyis *egy kapott*, azaz *megillető* névvel *történhet* (névtelenség, metonímia, paleonímia, kriptonímia, pszeudonímia) – arról, ami(t *adni* vagy *áldozni*) *kell* a névnek, a név, vagy akár az elnevezés nevében, a(z *adni* vagy *kapni*) *kell* nevében.

„A mítosz tehát a logika olyan formáját használja fel, amelyet a filozófusok ellentmondásmentes logikájával szemben a kétes értelmű, a kétértelmű, a polaritás logikájának nevezhetnénk. Miképpen fogalmazzuk meg, azaz formalizáljuk ezeket a hintaműködéseket, amelyek egy kifejezést az ellenkezőjére fordítanak, miközben bizonyos távolságból nézve fenntartják eredeti értelmüket? A mitológus nem tehet mást, mint hogy megállapítja ezt a hiányt, és a nyelvészekhez, a logika művelőihez, a matematikusokhoz fordul, akik elláthatják a hiányzó eszközzel: egy olyan logika strukturális modelljével, mely nem a binaritás, az igen vagy nem logikája volna, más logika, mint a *logoszé*.”

Jean-Pierre Vernant

„Raisons du mythe”

in: *Mythe et société en Grèce ancienne*,

1974. 250. o.

Khóra érkezik hozzánk, és úgy érkezik, mint a név. És amikor egy név jön, akkor máris többet mond, mint a név, a név mása, és egyáltalán a más, amelynek éppen a betörését jelenti be. Ez a bejelentés még nem ígér, és még kevésbé fenyeget. Nem ígér és nem fenyeget senkit. Még idegen marad a személytől, csak a fenyegető közelséget nevezi meg, mégpedig egy minden ígéret és minden lehetséges fenyegetés mítoszától, idejétől és történelmétől idegen fenyegető közelséget.

Jól tudjuk: amit Platón a *Timaiosz*-ban a *khóra* nevével jelöl, dacolni látszik „a filozófusok ellentmondásmentes logikájával”, amelyről Vernant beszél, „a binaritás, az igen vagy nem” logikájával. Talán azt a logikát tárja fel tehát, „mely más, mint a *logoszé*”. A *khóra* sem nem „érzékelhető”, sem nem „felfogható”, egy „harmadik fajtához” (*triton genosz*, 48e, 52a) tartozik. Még azt sem mondhatjuk róla, hogy *sem* ez, *sem* az, vagy hogy *egyszerre* ez is meg az is. Nem elég arra emlékeztetnünk, hogy nem nevezi meg sem ezt, sem azt, vagy hogy ezt is meg azt is mondja. A *Timaiosz* által megállapított zavar másként nyilvánul meg: amennyire a *khóra* sem ez, sem az nem látszik lenni, ugyanannyira egyszerre ez is meg az is. De a kizárás logikájának és a részesülés logikájának ez az alternatívája, amellyel még hosszasan foglalkozni fogunk, talán egy időleges látszatnak és a retorika korlátainak tulajdonítható, vagyis a névadásra való alkalmatlanságnak. A *khóra* mintha idegen volna a „paradigma”, e felfogható és változhatatlan minta osztályától. És mégis, „láthatatlanként” és érzékelhető alak nélkül, nagyon zavarbaejtő, igazából *aporetikus* módon (*aporótata*, 51b) „részesül” a felfoghatóból. Legalábbis nem hazudunk, teszi hozzá *Timaiosz*, legalábbis nem állítunk hamisat (*ou pszeuszometha*), ha ezt

* A *Timaiosz*-ból vett idézeteket a következő kiadás alapján adjuk meg: Platón: *Timaiosz*, Kövendi Dénes fordítása, in: *Platón összes művei*, III. Bp. Európa, 1984. – A fordítók.

megállapítjuk. E tagadó formula óvatossága megfontolásra érdemes. Nem hazudni, nem állítani hamisat szükségképpen annyi-e, mint igazat mondani? És mi a *tanúság* e tekintetben?

Előzetes megközelítés címén idézzük fel még ezt: a *khóráról* szóló beszély, úgy, ahogy *megjelenik*, nem a természetes vagy legitim *logoszból* ered, inkább egy fattyú, korcs (*logizsmó nothó*), vagyis romlott okoskodásból. Mint egy „álombeli állapotban” jelentkezik (52b), ami éppúgy megfoszthatja világosságától, mint ahogy jóserőt adhat neki.

Elárul-e azért valamit a mítoszról ez a beszély? Eljuthatunk-e a *khóra* elgondolásához, ha továbbra is bízunk a *logosz/mítosz* alternatívában? És ha ez az elgondolás a beszély egy harmadik fajtáját [*genre*] is előhívná? És ha, talán mint a *khóra* esetében, e harmadik fajta hívása nem volna más, mint egy kitérő ideje, mely egy fajtán túli fajta felé mutat? Túl a kategóriákon, mindenekelőtt a kategoriális szembeállításokon, amelyek először is lehetővé teszik megközelítését és mondását?

Hálám és csodálatom jeléül, íme tehát egy Jean-Pierre Vernant tiszteletére feltett kérdés. Annak szól, akitől oly sokat tanultunk, s aki oly sok tűnődésre készítetett persze a *mítosz/logosz* ellentétről is, de a pólusok szakadatlan megcserélődéséről is, a *Raisons du mythe* és az *Ambigüité et renversement* szerzőjének: hogyan gondoljuk azt, ami meghaladván a *logosz* szabályszerűségét, törvényét, természetes vagy legitim genealógiáját, mégsem tartozik, *stricto sensu*, a mítoszhoz? Túl a *logosz* és a *mítosz* megakasztott vagy későn érkezett oppozícióján, hogyan gondoljuk el annak szükségszerűségét, ami *helyt adván* ennek az oppozíciónak, mint annyi másnak, némelykor mintha nem követné annak törvényét, amit *elhelyez*? Miféle *hely* ez? Megnevezhető-e? nincs-e valamilyen lehetetlen vonatkozása a megnevezés lehetőségére? Van-e itt valami *gondolandó*, mint ahogy elhamarkodottan mondtuk, mégpedig a *szükségszerűség* értelmében *gondolandó*?

I

Az ingadozás, amelyről az imént beszéltünk, nem egy ingadozás a sok közül, két pólus között. Ez az ingadozás két fajtája között ingadozik: a kettős kizárás (*sem/sem*) és a részesülés (*egyszerre... és, ez és az*) között. De van-e jogunk ennek a szuperingadozásnak a logikáját, paralogikáját vagy metalogikáját átvinni az egyik halmazról a másikra? Eredetileg a létező fajtáira vonatkozott (érzékelhető/felfogható, látható/láthatatlan, forma/formátlanság, ikon vagy miméma/paradigma), de elmozdítottuk a beszély fajtái felé (*mítosz/logosz*), vagy az általában lévőre vagy nemlévőre való vonatkozás fajtái felé. Egy ilyen elmozdítás kétségtelenül nem megy magától. A metonímia egy változtatástól függ: ez úgy mozdulna el, hogy a lét fajtáinak neveit átviszi a beszély fajtáira. Azonban, egyrészt, mindig nehéz, és Platónnál különösen, különválasztani a két problematikát: a beszély milyensége mindenekelőtt a lét milyenségétől függ, amelyről szól. Egy kicsit úgy, mintha nevet csak annak lehetne adni, aki (ami) előbb megérdemli és hívja. A beszély mint vonatkozás arra, ami általában van, azáltal hitelesül vagy hiteltelenedik, amire vonatkozik. Másrészt, a metonímia átjárást enged magának a *fajtán* [*genre*], az egyik fajtáról a másikra, a lét fajtáinak kérdéséről a beszély fajtáinak kérdésére. Márpedig a *khóráról* szóló beszély is a fajtáról (*genosz*) és a fajta különféle fajtáiról szóló beszély. Később még rátérünk a fajtára mint *gens*-re vagy népre (*genosz, ethnosz*), amelynek témája mindjárt a *Timaiosz* bevezetőjében megjelenik. Abban a szoros kontextusban, mely e pillanatban foglalkoztat minket, mármint a *khóráról* mondottak kontextusában, a fajta két fajtájával találkozunk még. A *khóra* egy *triton genosz* a lét két fajtájához képest (változhatatlan és felfogható/romlékony, keletkező és érzékelhető), de szexuális nem [*genre*] tekintetében is meghatározottnak látszik: Timaiosz „anyáról” és „dajkáról” beszél vele kapcsolatban.

Olyan módon teszi ezt, amelyet nem sietnénk megnevezni. A *Timaios* csaknem valamennyi értelmezője a retorika segédeszközeivel foglalkozik ezen a helyen, anélkül, hogy tárgyukra valaha is rákérdezne. Nyugodt lélekkel beszélnek metaforákról, képekről, hasonlatokról.¹ Egyetlen kérdést sem tesznek fel ezzel a retorikai hagyomány-nal kapcsolatban, mely rendkívül hasznos fogalmak készletét bocsátja rendelkezésükre, csakhogy mindezeket a fogalmakat az érzékelhető és a felfogható olyan megkülönböztetésének hatálya alatt konstruálták, amellyel éppen a *khóra* nem érheti be többé – amellyel, mint Platón teljes egyértelműséggel értésünkre adja, a legnagyobb nehézségek árán sem képes beérni. A retorikának ez a problémája – különösképpen a megnevezés lehetőségéé – itt nem mellékes probléma, mint látjuk. Jelentősége még kevésbé korlátozódik holmi pedagógiai (akik a *khóra* kapcsán metaforáról beszélnek, gyakran hozzáteszik: didaktikus metafora), illusztratív vagy instrumentális dimenziókra. Egyelőre megelégszünk ennek jelzésével és elhelyezésével, de annyi már világos, hogy teljességgel a *khórá*hoz hasonlóan, és éppoly szükségszerűen, a metafora nem egykönnyen hagyja, hogy elhelyezzük, hogy egy lakóhelyhez rendeljük: inkább helyező, mint helyezett, és ez megint olyan oppozíció, amelyet meg kellene fosztanunk az aktív és a passzív némely nyelvtani és ontológiai alternatíváitól. Nem fogunk a metaforáról beszélni, de nem azért, mert úgy véljük, hogy a *khóra tulajdonképpen* anya, dajka, befogadó, lenyomathordozó, vagy az arany. A *khóra* gondolása talán éppen azért haladja meg a *mítosz* és a *logosz* kétségkívül analóg polaritását, mert túlsodor vagy innen sodor a metaforikus jelentés/tulajdonképpeni jelentés analógiáján. Legalábbis ennyi volna a kérdés, amelyet itt egy olvasat próbájának szeretnénk alávetni. A vizsgálandó következtetés ez volna: e két polaritással a *khóra* gondolása magát a polaritás rendjét háborgatja, a polaritását általában, legyen az akár dialektikus, akár nem. Helyt adván az oppozícióknak, ő maga nem veti alá magát semmi átfordulásnak. Mégpedig, újabb következtetés, nem azért, mintha megmásíthatatlanul *ő maga* vol-

na, a nevén túl, hanem mert miközben túlvisz a (metaforikus vagy tulajdonképpeni) jelentés [sens] polaritásán, ő maga nem tartozik annak horizontjába, sem a jelentés mint a lét értelme [sens] horizontjába.

E kikötések és negatív hipotézisek után meg fogják érteni, hogy *khóra* nevét mindenféle fordítástól megkíméltük. Egy fordítás persze mintha mindig működne, úgy a görök nyelvben, mind a görög nyelvről arra a másokra. Ne tekintsük egyiket sem biztosítottnak. A gondolás és a fordítás itt ugyanazt a tapasztalatot szeli át. Ha meg kell kísérelni, ennek a tapasztalatnak nemcsak egy szó, nemcsak a jelentés egy atomja okoz gondot, hanem egy egész tropikai szövedék, hogy azt ne mondjuk, rendszer, és az, miképpen közeliítse meg – hogy megnevezze – e „tropika” elemeit. Akár magára a *khóra* névére vonatkoznak („hely”, „tér”, „elhelyezés”, „terület”, „vidék”), akár olyanok, mint amelyeket a hagyomány alakzatoknak hív – hasonlatoknak, képeknek, metaforáknak –, és magától Timaiosztól származnak („anya”, „dajka”, „befogadó”, „lenyomathordozó”), a fordítások az értelmezés hálójába gabalyodnak. Olyan visszamenőleges projekciók vezetik őket, amelyek anakronizmusa mindig gyanút ébreszthet. Ez az anakronizmus nem szükségképpen, nem mindig vagy kizárólag olyan fogytékosság, amelytől egy éber és tüzetes értelmezés teljes egészében megszabadulhat. Megpróbáljuk majd megmutatni, hogy senki sem szabadulhat meg ettől. Maga Heidegger, bár azon kevesek egyike, akik soha nem beszéltek „metaforáról”, mintha átengedné magát e teleologikus visszatekintésnek,² amelytől pedig másutt óva int minket. És rendkívül jellemző ez a gesztus a „filozófia történetéhez” való viszonya és arra vonatkozó kérdései együttesére.

Amit a retorikáról, a fordításról vagy a teleologikus anakronizmusról mondtunk, egy félreértést eredményezhet, amelyet késedelem nélkül el kell oszlatnunk. Soha nem szándékozunk egy *helyes* szót javasolni a *khórára*, sem végül, túl a retorika minden fordulatán és kitérőjén, őt magát megnevezni, sem végül hozzá magához elérni, olyanként, amilyen minden nézőponton, minden anakronikus

perspektíván túl lesz. Neve nem egy *helyes szó*. Az eltörölhetetlennek ígértetett meg ez a név, még ha az, amit megnevez, a *khóra*, nem is redukálódik a nevére. A tropika és az anakronizmus elkerülhetetlen. És csak azt a struktúrát szeretnénk megmutatni, mely az utóbbiakat ilymódon elkerülhetetlenné tévén több mint véletlenné, több mint fogyatékossgá, vagy több mint időleges mozzanattá teszi. Ezt a strukturális törvényt, *mint olyant*, úgy tűnik, meg sem közelítették a *Timaiosz* egész értelmezéstörténete folyamán. Nagyon is struktúráról van szó, és nem a *khóra* holmi lényegéről, lévén hogy e tárgyban a lényeg kérdésének nincs értelme többé. Lényeggel nem bírván, a *khóra* miképpen lehet túl saját nevéen? A *khóra anakronikus*, ő az anakronia a létben, helyesebben a lét anakroniája. Anakronizálja a léte.

Az egész értelmezéstörténet, mondtuk az imént. Az antikvitás óta a *Timaiosznak* szentelt hatalmas irodalom kimeríthetetlen. Szóba sem jöhet, hogy egészében tárgyaljuk itt. S az még kevésbé, hogy ennek a egésznek az egységét vagy homogenitását feltételezzük, egyáltalán annak lehetőségét, hogy valamely rendezett felfogásban totalizáljuk. Amit ellenben feltételezünk, s amit akár „munkahipotézisnek” is nevezhetnénk, az az, hogy egy ilyen rend (összeszedettség, egység, egy *telosz* által megszervezett totalitás) lényegi kapcsolatban áll a fentebb emlegetett strukturális anakronizmussal. Elkerülhetetlen hatása volna *valami olyannak, mint a khóra* – ami nem valami, és ami nincs *mint* semmi, vagy akár *mint* ami *ő* volna ott, túl a névén, *ő maga*.

A bőséges, számos, kimeríthetetlen értelmezés a *khóra* jelentőségét vagy értékét in-formálja. Mindig *formát adnak* neki azzal, hogy meghatározzák, azt, ami pedig csak úgy kínálhatja vagy ígérheti magát, ha kibújik minden meghatározás alól, ha megszabadul minden jelöléstől és lenyomattól, amelyeknek állításunk szerint kiszolgáltatott: mindennek, amit anélkül szeretnénk adni neki, hogy bármit kapni remélnénk tőle... De amit itt a *khóra* értelmezéséről – Platón szövegének értelmezéséről –, az adott vagy kapott formáról, a jelölésről vagy lenyomatról, az ismeret-

ről mint in-formálásról stb. beszélve megkockáztatunk, már abból merít, amit maga a szöveg mond a *khóráról*, vagyis saját fogalmi és hermeneutikai eszköztárából. Amit például, példaként, a Platón szövegében szereplő „*khóra*”-ról megkockáztattunk, az minden sémájával együtt egyszerűen Platónnak a *khóráról* szóló beszélyét reprodukálja vagy ismerteti. Egészen az utóbbi mondatig, ahol a *séma* szót használtam. A *szkémata* a *khóra*ba nyomott kiemelkedő alakzatok, a formák, amelyek in-formálják. Őt illetik, anélkül, hogy hozzá tartoznának.

Az értelmezések úgy adnának tehát alakot a „*khóra*”-nak, hogy rajta hagynák lenyomatuk sematikus jelét, rajta hagynák hozzájárulásuk üledékét. És mégis, mintha „*khóra*” soha nem hagyná, hogy elérjék vagy megérintsék, s még kevésbé, hogy karcolják, s főként hogy kimerítsék a tropikus vagy értelmező fordítás e *mintái* [type]. Még azt sem mondhatjuk, hogy ezeknek egy szubsztrátum vagy egy állandó szubsztancia alapzatával szolgál. *Khóra* nem szubjektum [sujet]. Nem a szubjektum. Sem az *alap* [subjectile]. A hermeneutikai *minták* csak abban a mértékben in-formálhatják, adhatnak formát *khórának*, amennyire, hozzáférhetetlenül, szenvtelenül, „formátlanul” (*amorphon*, 51a) és mindig szűzen – az antropomorfizmus ellen radikálisan lázadó szüzességgel – befogadni látszik ezeket a típusokat, és *helyt adni* nekik. De ha Timaiosz befogadónak (*dekhomenon*), vagy helynek (*khóra*) nevezi, ezek a nevek nem egy lényeket jelölnek, egy *eidosz* stabil létét, miután *khóra* nincs sem az *eidosz*, sem a mimémák, az *eidosz* képmásai osztályában, melyek belenyomódnak – ilymódon *nincs*, nem tartozik a lét két ismert vagy elismert fajtájához. Nincs, és ez a nem-levés csak *bejelentheti magát*, azaz nem engedheti, hogy a *kapni* vagy az *adni* antropomorfikus sémái szerint vegyék vagy fogják fel. *Khóra* nem, legfőképpen nem alapzat vagy szubjektum, mely befogadván és foganván, illetve magát felfogni hagyván *adna* helyt. Miképpen tagadhatnánk e lényegi befogadói jelentését, ha magát ezt a nevet Platón adta neki? Nehéz kérdés. Talán még nem gondoltuk el, mit jelent a *befogadni*, e befogadó „befogadni”-ja, amit a *dekhomai*, *dekhomenon* je-

lent. Talán éppen *khórától* kezdjük ezt megtanulni – befogadni őt, befogadni belőle azt, amit a neve előhív. Befogadni, ha nem megérteni, felfogni őt.

Bizonyára észrevették már, hogy most *khórát* mondunk, és nem, mint ahogy szokás, *a khórát*, vagy akár, ahogy elővigyázatosságból tehetjük, „*khóra*” szavát, fogalmát, jelentését vagy értékét. Több okból, amelyeknek többsége kétségkívül már nyilvánvaló. A határozott névelő egy dolog létezését feltételezi, a létező *khórát*, amelyre egy köznévvel könnyű volna hivatkozni. Márpedig *khóráról* azt mondjuk, hogy ez a név az ismert, elismert vagy akár, ha tetszik, a filozófiai beszély által, vagyis a *Timaiosz*-ban törvényt szabó *ontológiai logosz* által befogadott létezők egyetlen típusát sem jelöli: *khóra* sem nem érzékelhető, sem nem felfogható. *Khóra* van, akár *phüsziszére* vagy *dünamiszára* is rákérdezhetünk, legalábbis időlegesen kérdezősködhetünk felőlük, de ami ott *van*, az nem létezik; és később visszatérünk még arra, ami módot adhat elgondolni ezt a *van*-t, mely egyébként nem *ad* semmit, miközben helyt ad és módot ad elgondolni, s amelyet hajlamosak leszünk egy *es gibt* egyenértékének tekinteni, melyet keresztény története folyamán kétségkívül minden negatív teológia magában foglal, ha nem is nevezi meg mindig.

A *khóra* helyett akkor megelégedhetnénk-e azzal, hogy óvatosan *khóra* szaváról, köznevről, fogalmáról, jelentéséről vagy értékéről beszéltünk? Ez az elővigyázatosság nem volna elég, mivel olyan megkülönböztetéseket feltételez (szó / fogalom, szó-fogalom / dolog, értelem / vonatkozás, jelentés / érték, név / megnevezhető stb.), amelyek maguk feltételezik legalábbis egy *meghatározott*, létező lehetőségét, mely különbözik egy másiktól, és a nyelvi aktusok folyamatában őt vagy értelmét célba vevő aktusoktól, jelentéstulajdonításoktól vagy jelzésektől. Mindezek az aktusok általánosságokra hivatkoznak, a sokaság egy *osztályára*: nemre, fajra, egyedre, típusra, sémára stb. Márpedig amit, úgy látszik, a *Timaiosz*-ban *khóráról* olvashatunk, annyi, hogy „valami”, ami nem dolog, kétségbe vonja ezeket a feltevéseket és megkülönböztetéseket: „valami” nem dolog, és kivonja magát a sokaságnak ebből az osztályából.

De ha azt mondjuk, *khóra*, és nem azt, hogy *a khóra*, akkor még mindig egy nevet gyártunk belőle. Tulajdonnevet, az igaz, mégis egy szót, mint amilyen bármely köznév, egy a dologtól vagy fogalomtól különböző szót. Másfelől, egy tulajdonnév, mint mindig, mintha egy személynek – itt egy nőnek – volna tulajdonítható. Talán egy nőnek, inkább egy nőnek. Nem súlyosbítja-e ez az antropomorfizmus kockázatát, melytől őrizkedni szerettünk volna? Nem kockáztatta ugyanezt Platón, amikor, ahogy mondani szokás, *khórát* anyához vagy dajkához „hasonlította”? A befogadó fogalma, mint passzív és szűz anyagé, nem társítódik-e a női elemhez, mégpedig éppen a görög kultúrában? Ezek az elenvetések nem haszontalanok. Mégis, ha *khóra* rendelkezik is a szó mint tulajdonnév bizonyos jellemzőivel, ez csak azért lehet, mert bár látszólag az egyszerire utal (és a *Timaios*szban, szigorúbban véve a *Timaios*z későbbi szemügyre veendő szakaszában, csak egyetlen *khóra* van, így tehát helyesen értjük, csak egy van belőle, bármennyire osztható legyen is), ennek az utalásnak az utaltja mindazonáltal nem létezik. Nem rendelkezik egy létező jellemzőivel, egy az *ontológia*iba befogadható létezőt értve ezalatt, vagyis egy felfogható vagy érzékelhető létezőt. Van *khóra*, de *a khóra* nem létezik. A névelő eltörlésének pillanatnyilag, láthatatlan idézőjelek között, fel kellene függesztenie a meghatározottságot (idézzük Platón egyik szavát a *Timaios*znak ebből a részéből, nem tudván még, mit jelent és miként határozzuk meg) és az utalást valamire, ami nem dolog, mégis kitart olyannyira talányos egyszeriségében, hagyja és eléri, hogy hívjuk, anélkül, hogy válaszolna, anélkül, hogy látni, felfogni, meghatározni engedné magát. Valós utalt hűján az, ami ténylegesen egy tulajdonnévre hasonlít, ugyanakkor egy X-re hivatkozik, mely sajátjaként, *phüsziszként* és *dünamiszként*, ahogy a szöveg mondja, semmi sajáttal nem bír, és formátlan (*amorphon*) marad. Ez a nagyon egyedi sajáttalanság, mely éppen hogy semmi, ez az, amit *khórának*, ha lehet így mondani, *meg kell őriznie*, ez az, amit *meg kell őrizni neki*, amit *nekiünk* kell neki megőriznünk. Ezért nem szabad belekeverni egy általánosságba, neki tulajdonítván tulajdonképpeni értelemben azokat a tulajdonságokat,

amelyek mindig egy meghatározott létező tulajdonságai volnának, azon létezők egyikéé, amelyeket, vagy amelyek képmását „befogadja”: például egy nőnemű létezőét – ezért nem tulajdonítható neki soha tulajdon-képpen [*en propre*] az anya vagy a dajka nőisége. Ami nem azt jelenti, s erre még visszatérünk, hogy egyszerű retorikai alakzatokról volna itt szó. *Khórának* nem *magáért* kell befogadnia, tehát nem kell *befogadnia*, csak hagynia kell, hogy kölcsönvegyék a befogadott tulajdonok, a befogadottak tulajdonai. Nem kell befogadnia, nem kell befogadnia azt, amit befogad. Mindezeket a zavarokat elkerülendő, ajánlatos, paradox módon, formalizálni megközelítésünket, és tárgyunkra mindig ugyanazt a nyelvet alkalmazni (ταυτων αυτην αι προσρητειον, 50b). Nem annyira „mindig ugyanazt a nevet adni neki”, ahogy gyakran fordítják, hanem *ugyanazon a módon* beszélni róla és hivatkozni rá. *Híven* tehát, még ha ez a *hit* semmi másra nem redukálható is. Egyszeri vagy tipikus ez a „mód”? Egy idiomatikus esemény egyediségével vagy egy séma szabályozott általánosságával rendelkezik? Másszóval, ez a szabályszerűség Platón szövegében, vagy inkább a *Timaiosz*nak ebben a szakaszában, egyszeri és legjobb megfogalmazását lelte-e meg, vagy csupán egyik – mégoly kitüntetett – példáját? Mennyiben, milyen értelemben mondhatjuk a *Timaioszt* példaszerűnek? És ha fontos, hogy inkább a *hivatkozás* maradjon ugyanaz, mint a *név*, akkor helyettesíthetjük, közvetíthetjük, fordíthatjuk-e *khórá*t más nevekkal, pusztán csak a hivatkozás, vagyis a beszély szabályszerűségére ügyelve?

Ez a kérdés cseng vissza óhatatlanul, amikor az olvasat olyan színterén találjuk magunkat, amelyet már előzetesen magában foglal az értelmezések és újraelsajátítások hatalmas története. Ezek évszázadokon át forgolódtak a *khóra* körül, magukba vették, és feliratokkal, reliefekkel nyomták felül, formát adtak neki és mintákat préseltek bele, hogy új tárgyakat hozzanak létre, vagy mások üledékeit rakják le ott. A szövegmagyarázatok e végeérhetetlen elmélete mintha azt teremtené újra, ami Timaiosz beszélye szerint nem Platón szövegével, hanem magával *khó*-

rával történik. *Khórával magával*, legalábbis ha beszélhetünk így erről az X-ről (χ -ről vagy *khi*-ről), aminek vagy akinek nem lehet semmiféle saját, érzékelhető vagy felfogható, anyagi vagy formai meghatározása, tehát semmiféle önazonossága sem. *Minden úgy történik, mintha khóra* értelmezéseinek eljövő története előzetesen megírt, vagyis előírt, *előzetesen reprodukált és visszatükrözött lenne a Timaiosznak „magáról” khóráról „szóló” néhány oldalán.* Szüntelen megélénküléseivel, kudarcaival, egymásraheleyeződéseivel, felülnyomásaival és újranyomásaival ez a történet előzetesen eltörli magát, miután előre programozódott, reprodukálódott és visszatükröződött. Egy előírt, programozott, reprodukáló történet történet-e még? Hacsak a történelem fogalma magában nem hordozza ezt a teleológiai programozottságot, amely megsemmisíti, miközben létesíti. Kijelentve, hogy „íme, így pillantjuk meg *khórát* – nehezen, aporetikusan és mintegy álombeli állapotban”, valaki (Timaios, Platón stb.) lényegében ezt állítja: íme, mire fog hasonlítani ezentúl az itt elmondottak minden értelmezése, mégpedig örökre. Arra, *amit khóráról mondok*; márpedig az, *amit khóráról mondok*, előzetesen kommentálja és leírja az *e tárgyban*, e tárgyról majdan kialakuló egész hermeneutika- és intézménytörténetet.

Ez egyáltalán nem véletlen. *Khóra* befogad minden meghatározást, hogy helyt adjon neki, de ő tulajdonképpen semmiféle meghatározással nem bír. Birtokolja, bírja azokat, miután befogadja őket, de nem úgy birtokolja őket, mint tulajdonait, tulajdonképpen semmije sincs. Nem egyéb, mint summája vagy folyamata annak, ami „rá”, róla [*à son sujet*], róla magáról íródik, de nem ő a *szubjektuma* [*sujet*] vagy *jelenlévő alapzata* mindezeknek az értelmezéseknek, holott ugyanakkor nem is redukálódik rájuk. Ez az excesszus egyszerűen semmi, semmi, ami ontológiailag lenne vagy mondódnék. Az alapzatnak ez a hiánya, amely nem fordítható hiányzó alapzatnak vagy hiánynak mint alapzatnak, kihív és megghiúsít minden bináris vagy dialektikus meghatározást, minden filozófiai *mintájú*, vagy szigorúbban mondva, *ontológiai* *mintájú* besúlykolást. Ezt a mintát ugyanaz hívja ki és veti el, ami

helyt adni látszik neki. Később még emlékeztetnünk kell arra, és elemzőbb módon kell állítanunk, hogy *ha van hely*, vagy nyelvhasználatunk szerint *adott hely*, akkor helyt adni itt nem annyi, mint egy teret jelenvalóvá tenni. A *helyt adni* kifejezés nem utal vissza egy adományozó alanyra, egy valakinek adandó valami alapzatára vagy eredetére.

Bátortalan, előkészületi jellegük ellenére e megjegyzések talán lehetővé tették, hogy megpillantsuk egy olyan „logika” körvonalait, amelyet szinte lehetetlennek látszik formalizálni. Ez a „logika” logika lesz-e még, „a logika egy formája” lesz-e, hogy Vernant kifejezését kölcsönvegyük, aki a mítosz „logikájának egy formájáról” beszél, amelyet „megfogalmazni, azaz formalizálni” kellene? A mítosz ilyen logikája kétségkívül létezik, de kérdésünk újra feltevődik: *khóra* gondolása, mely nyilvánvalóan nem rendelődik alá „a filozófusok ellentmondásmentes logikájának”, inkább a mitikus gondolkodás terébe tartozik-e? A „fattyú” *logosz*, mely az utóbbihoz igazodik, *mítosz* volna még?

Engedjünk meg magunknak egy hosszú kitérőt. Tekintsük azt a módot, ahogyan Hegel spekulatív dialektikája a mitikus gondolkodást egy teleologikus perspektívába írja bele. Erről a dialektikáról elmondhatjuk, hogy az ellentmondásmentesség logikája is, meg nem is. Integrálja és *feloldja* az ellentmondást, mint olyant. Ugyanezen a módon a mitikus beszélyt, mint olyant, a filozofémban oldja fel.

A filozófia Hegel nyomán, s ez egyként érthető úgy, hogy Hegel *után* és *szerint*, csak ott válik komollyá, ahol a logika biztos ösvényére lép: vagyis miután odahagyta, vagy mondjuk inkább feloldotta saját mitikus *formáját* – Platón után, Platónnal. A filozófiai logika akkor érkezik el önmagához, amikor a fogalom felocsúdik mitologikus ál-mából. Álom és felocsúdás, mert az esemény egyszerűen egy lepel lehullása: egy virtuális hathatóságába burkolt filozoféma kifejezetté válása és tudatosulása. A mitéma *nem egyéb lett lészen*, mint egy saját dialektikus *Aufhebung*-jának felkínált és megígért elő-filozoféma. Ez a teleologikus befejezett jövő egy elbeszélés idejére hasonlít, de ez az

elbeszélés az elbeszélésből való kilépésről szól. A narratív fikció végét jelöli. Hegel ezt magyarázva³ védemébe veszi „Kreuzer barátját” és annak könyvét (*Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, 1810-1812*). A mitológiai *logosz* igenis igényt tarthat arra, hogy a „filozofálás” egy fajtája legyen (79. o.). A filozófusok felhasználhatták a mítoszokat a képzelet (*Phantasie*) filozofémáinak vizsgálatához. De „a mitológiák ... tartalmaznak gondolatokat” (uo.). A mitikus dimenzió formális és külsődleges marad. Ha Platón mítoszai „szépek”, ha a gondolat mitikus „ábrázolása” (*Darstellung*) „szép”, akkor is tévednénk, ha azt hinnénk, hogy a mítoszok „kiválóbbak” (*vortrefflicher*) „a kifejezés elvont módjánál”. Platón valójában csak „tehetetlensége” (*Unvermögen*) mértékében folyamodik a mítoszhoz, amikor „képtelen magát a gondolatot tiszta módján kifejezni”. De ez részben azért is van, mert csak a dialógusok bevezetőiben jár el így – egy bevezetés pedig soha nem tisztán filozofikus: tudjuk, mit gondolt Hegel a bevezetésekről és előszókról általában. Amikor maga a dolog, a főtéma kerül sorra, akkor Platón egészen máshogy fejezi ki magát. Gondoljunk például a *Parmenidész*re: a gondolat egyszerű meghatározásai megvannak kép és mítosz nélkül. Hegel dialektikus sémája itt a mitikusra, a figuratívra vagy a szimbolikusra egyaránt érvényes. A *Parmenidész* „komoly”, a mítoszhoz való folyamodás korántsem az. A komoly és a nem-komoly oppozíciója abban a formában, amely még ma is oly sok mérlegelést igényel, s nem csupán az úgynevezett angolszász gondolkodásban, itt fedti a filozófia, *mint olyan*, és annak játszi-mitologikus változata közötti oppozíciót. A filozófiai gondolkodás *értéke*, vagyis egyúttal *komolysága* tartalmának nem-mitikus jellegén mérődik. Hegel hangsúlyozza itt az értéket, a komolyságot, a komolyság értékét, és Arisztotelész a kezese. Mert miután kijelentette, hogy „Platón értéke azonban nem a mítoszokban rejlik” (*Der Wert Platons liegt aber nicht in den Mythen*, 83. o.), Arisztotelészt idézi és fordítja. Itt érdemes megállnunk. Jól tudjuk – idézzük futólag, mielőtt egyenesen rátérnénk a kérdésre –, az értelmezések történetében milyen súlyú a *Timaiosz* arisztotelészi értelmezése, különö-

sen *khóra* tárgyában. Hegel tehát a *Metafizikát* fordítja vagy parafrázálja: „*περι μεν των μυτικως σοφισμενων ουκ αξιον μετα σπουδης σκοπειν: Von denen, welche mythisch philosophieren, ist es nicht der Mühe wert, ernstlich zu handeln: Azokról, akik mitikusan filozofálnak, nem érdemes komolyan beszélni.*”

Hegel ingadozni látszik két értelmezés között. Egy filozófiai szövegben a mítoszfunkció hol a filozófiai erőtlenség jele, az arra való képtelenségé, hogy eljussunk a fogalomhoz, mint olyanhoz, és ahhoz tartsuk magunkat, hol egy dialektikai és főként didaktikai erőé, mint a filozoféma tökéletes birtokában lévő komoly filozófus mesteri pedagógiai képességéé. Egyidejűleg vagy egymás után, Hegel mintha ezt az erőtlenséget és mesteri képességet ismerné fel Platónnál. A két értékelés csak látszólag és egy bizonyos pontig mond ellent egymásnak. A következő a közös bennük: a mítosz mint diszkurzív *forma* alárendelése a jelölt fogalom *tartalmának*, a jelentésnek, mely lényegileg csak filozófiai lehet. És a filozófiai téma, a jelölt fogalom, bármilyen legyen is formai *megjelenése* – filozófiai vagy mitológiai –, mindig a beszély törvényereje, mesteri mivolta, uralkodóháza marad. Itt látjuk áthúzódni kérdésünk fonálát: ha *khórának* nincs jelentése vagy lényege, ha nem filozoféma, ám ugyanakkor egy mitikus mintájú mesés elbeszélés tárgya vagy formája sem, akkor hol helyezzük el ebben a sémában?

Ezt a látszólag ellentmondásos, mélységesen koherens logikai-filozófiai értékelést nem *alkalmazták* Platónra. Az már maga bizonyos „platonizmus” függvénye. Hegel Platón-t nem Arisztotelész felől és mintegy Platón tudta nélkül olvassa, mintha egy olyan gyakorlatot fejtene meg, amelynek értelme rejtve maradt a *Timaiosz* szerzője előtt. Az értékelés egyfajta programja mintha már magában a műben is olvasható volna, mint majd igazolni fogjuk. De talán bizonyos fenntartással, és ez a pótlólagos fenntartás az említett programban tanyázhat, ott lelhet menedéket, s következésképp túláradhat rajta.

A programról előbb. A *Timaiosz* kozmogóniája a minden dolgokról való tudás körét futja be. Enciklopedikus befeje-

zésének egy *logosz* végpontját, *teloszt* kell jelölnie mindannak tárgyában, ami van: „και δη και τελος περι του παντος νυν ηδη τον λογον ημιν φωμεν εχειν” („Most már elmondhatjuk, hogy a mindenségről szóló fejtegetésünk véget ért.”, 92c). Ez az enciklopédikus *logosz* egy általános ontológia, mely a lét minden típusát tárgyalván teológiát, kozmológiát, fiziológiát, pszichológiát és zoológiát nyújt. Halandók vagy halhatatlanok, emberi és isteni lények, láthatók és láthatatlanok benne vannak. A végkövetkeztetésben ismét megemlíti, fenntartja a látható élő, például az érzékelhető isten és a felfogható isten – melynek az előbbi képmása (*eikón*) – megkülönböztetését. A kozmosz az ég (*ouranosz*) *mint látható élő és érzékelhető isten. Egyszeri és egyedüli a maga fajában, „egyszülött”*.

És mégis, a kör felénél nem nyitott-e a *khóráról* szóló beszély, az érzékelhető és a felfogható között, sem egyikhez, sem másikhöz nem tartozván, tehát sem a kozmoszhoz mint érzékelhető istenhez, sem a felfogható istenhez, nem nyitott-e egy látszólag üres teret – mely mindazonáltal és kétségkívül nem az *üresség*? Nem nevezett-e meg egy tátongó nyílást, egy mélységet vagy szakadékot? Nem ennél a szakadéknál fogva, „ebben” történhet meg és helyezkedhet el az érzékelhető és a felfogható, azaz a test és a lélek közötti hasadék? Ne közelítsünk túl gyorsan a káosz *khórá*nak nevezett szakadékához, mely a mélység tátongását is megnyitja. Óvakodjunk siettetni az antropomorf formát és a rémület pátoszát. Nem azért, hogy egy közetréteg biztonságával helyettesítsük, „Annak pontos megfelelője, amit Gaia jelent minden teremtmény számára a világ kezdetekor való megjelenésétől fogva: egy stabil és örökre biztonságos közetréteg, szemközt a Káosz feneketlen és tátongó nyílásával.”⁴ Később találkozunk majd Heidegger egy röpke utalásával *khórára*, nem a *Timaiosz*-belire, hanem minden idézet és pontos hivatkozás nélkül arra, ami Platónnál a helyet (*Ort*) jelöli a létező és a lét között,⁵ a hely „különbségét” kettőjük között.

A *Timaiosz* ontologikus-enciklopédikus befejezése befedni látszik a könyv közepén megnyílt szakadékot. Az, amit ekkor befed, befogva a *khóráról* szóló, mintegy tiltott

beszély kitátott száját, az talán nem csak a felfogható és az érzékelhető, a lét és a semmi, a lét és a kevésbé-lét közötti mélység, még talán nem is a lét és a létező közötti, és nem is a *logosz* és *mítosz* közötti, hanem az, amely mindezen párok és egy másik között van, ami még csak az *ő* másuk sem volna.

Ha valóban egy szakadék van a könyv közepén, egyfajta mélység, „amelyben” megpróbáljuk gondolni vagy mondani azt a mélységes szakadékot, ami a *khóra*, egy hely megnyílása, „amelyben” minden egyszerre *helyet* foglal és *visszatükröződik* (mert képmások azok, amik beleíródnak), akkor mellékes-e, hogy egy *mélybevitel* [*mise en abyme*] uralja a beszély kompozícióját? mégpedig egészen addig a gondolkodás- vagy beszédmódig, mely hasonló, ám nem azonos kell legyen azzal, amit a szakadék *peremén* használunk? Mellékes-e, hogy ez az *mélybevitel* befolyásolja egy olyan beszély formáját, mely *helyekről*, különösképpen politikai helyekről szól, a helyek politikájáról, amelyet teljességgel a helyekkel (helyek a társadalomban, vidék, terület, ország), mint a beszély típusaihoz vagy formáihoz rendelt helyekkel kapcsolatos meggondolások uralnak?

II

Mélybe vinni a *khóráról*, a politika helyéről, a helyek politikájáról szóló beszélyt – ez lenne tehát egy alap nélküli felülnyomás struktúrája.

A *Timaiosz* kezdetén az állam őreiről, a földművesekről és a művészekről, a munkamegosztásról és a nevelésről társalognak. Jegyezzük meg futólag, habár a formális és külsődleges struktúra analógiájáról van szó: akiket az állam őreinek nevelnek, azok tulajdonként (*idion*) semmivel nem rendelkezhetnek, sem arannyal, sem ezüsttel. Ők „zsoldot kapnak azoktól, akiket megvédenek” (18b). Nem bírni semmivel *tulajdon-képpen*, még arannyal sem, mely egyedül hasonlítható hozzá (50a), nem ez-e *khóra* helyzete, állapota is? Ezt a kérdést feltehetjük, még ha nem is áll szándékunkban komolyan venni: bármennyire formális is, az analógia alig vitatható. Ugyanez elmondható a közvetlenül ezután elhangzó megjegyzésről (18c), mely a nők nevelésére, a házasságra, és főként, a legkifejezettebb nyomatékkal, a gyermekközösségre vonatkozik. Mindent el kell követni annak érdekében, hogy senki se ismerhesse és ismerhesse fel sajátjaként (*idia*) a megszületendő gyermekeket (18c-d). A gyermeknemzésben (*paidopoiia*) a természetesen vagy törvényesen saját minden tulajdonítását ki kell zárnia magának az állami környezetnek. Ha figyelembe vesszük a tényt, hogy kevéssel előbb hasonló nevelést írtak elő a férfiak és a nők számára – akiknek ugyanazokra a tevékenységekre és teendőkre kell felkészülniük –, akkor tovább követhetjük egy formális analógia fonalát, mégpedig az említett *khóra* „összehasonlítását” az anyával és – a kisajátítás szuplementáris jeleként – a dajkával; egy ilyen összehasonlítás semmiféle tulajdonságot nem biztosít számára a tárgyi vagy az alanyi birtokos értelmében: sem egy szülő tulajdonát (semmit nem hoz világra, és különben sem rendelkezik egyáltalán semmiféle tulajdonnal), sem a gyermekek tulajdonát, egy apa képmásaiét,

aki egyébként ugyanúgy nem tulajdonosuk. Elég annyi, hogy az említett összehasonlítás kevésbé helytálló. De talán már olyan helyen járunk, ahol a tulajdon törvényének nincs semmi értelme. Tekintsük akár a házasság politikai stratégiáját. Mélységesen tükröző és analóg viszonyt mutat azzal, amit később *khóráról* mondanak, a „rostákról” vagy rázószitákról (*szeiomena*, 52e, 53a), amelyek a „gabona” vagy a „magvak” rostálására és különválasztására szolgálnak; a jobb törvénye bizonyos véletlennel kereszteződik. Márpedig a *Timaiosz* első oldalain, egy tisztán politikai beszélyben, leírnak egy olyan elrendezést, amellyel *titokban* manipulálható a házasfelek kiválasztása annak érdekében, hogy a gyermekek a lehető legjobb természettel szülessenek. És ez nem mehet sorshúzás (*klérosz*, 18d-e) nélkül.

Most pontosítsunk. Ezeket a formális analógiákat vagy kifinomult (némelyek szerint talán túlságosan kifinomult) *mélybeviteleket* ne tekintsük itt *elsősorban* a formai kompozíció műfogásainak, merészségeinek vagy titkainak: Platón, az író művészetének! Ez a művészet érdekelt minket, és még inkább érdekelnie kellene, de amik éppen itt és mindenekelőtt fontosak számunkra, függetlenül egy feltételezett kompozíciós szándéktól, azok az analógiákat létrehozó kényszerek. Mondjuk azt, hogy *programot* alkotnak? egy *logikát*, mely tekintélye alá veti Platónt? Igen, de csak egy bizonyos pontig, és ez a korlát magában a mélységben jelenik meg: a program program-volta, a tipográfiai elő-beírás és előírás struktúrája alkotja a *khóráról* a *mélységben* szóló beszély kifejezett témáját. Ez ábrázolja *mindannak* a beíróvási helyét, *ami csak a világon megjelölődik*. Ugyanígy, a logika logika-volta, lényegi *logosza*, legyen igaz, valószínű vagy mitikus, alkotja a *Timaiosz* kifejezett témáját, amint később még kifejtjük. Nem hívhatjuk tehát nyugodtan, minden további nélkül *programnak* vagy *logikának* azt a formát, mely Platónnak egy ilyen kompozíció törvényét diktálja: program és logika itt *mint olyanok* értendők, még álombeli állapotban, és *mélybevitelben* is.

Ugyanezt az elővigyázatosságot alkalmazva az analógiák esetében, amelyek óvatlannak tűnhetnének, idézzük fel

azt a legáltalánosabb vonást, mely egyszerre összeszedi és hitelesíti ezeket az elmozdulásokat egyik helyről a másikra, ugyanazon a „helyen” „belül”. Nyilvánvaló, túlságosan is nyilvánvaló ahhoz, hogy észrevegyük, és általánosságának, hogy úgy mondjuk, nincs más korlátja, mint önmaga: ez pedig pontosan a *genoszé*, a fajtáé minden fajtában, a nem-i különbségé, a gyermekek létrehozásáé, a lét fajtáié és a *triton genoszé*, ami *khóra* (sem érzékelhető, sem felfogható, „mint” egy anya vagy dajka stb.). Az imént céloztunk a fajták mindezen fajtáira, nem beszéltünk még a *genoszról* mint fajról,⁶ népről, csoportról, közösségről, születési affinitásról, nemzetről stb. Most rátérünk.

Még a *Timaiosz* kezdetén egy korábbi társalgást elevenítenek fel, Szókratész beszélyét (*logosz*) a *politeiáról* és annak legjobb kormányzásáról. Szókratész összefoglalja mindezt, azokról a témákról van szó, amelyekről fentebb beszéltünk. Mellesleg elejti a *khóra* szót (19a), a gyermekeknek szánt helyet jelölve vele: a „jók gyermekeit” nevelni kell, a többieket titokban át kell vinni egy másik országba, ott kell megfigyelés alatt tartani őket, majd egy újabb rostálás eredményeként mindegyiknek kijelölni a maga helyét (*khóran*). Ez után az emlékeztető után Szókratész képtelennek mondja magát arra, hogy dicsőítse ezt a várost és ezeket a férfiakat. És ebben hasonlónak érzi magát a költőkhöz és utánzókhöz. Íme a *genosz* vagy *ethnosz*. Szókratész azt mondja, semmi kifogása nincs a költők népe, fajtája, népsége ellen (*poiétikon genosz*). Azonban, tekintettel születésük helyére és körülményeire, továbbá nevelésükre, az utánzók nemzetének vagy fajtájának (*mimétikon ethnosz*) nehezebbé esnék azt utánozni, ami idegen maradt számára, vagyis azt, ami inkább tettekben és szavakban történik (*ergoisz, logoisz*), mint látványokban vagy szimulakrumokban. Ott van még a szofisták fajtája vagy népsége (*tón szophisztón genosz*). Szókratész itt ismét a *helyzetet*, a helyre való vonatkozást tartja szem előtt: a szofisták fajtáját a saját hely, gazdaság, állandó lakóhely hiánya jellemzi; ezeknek az embereknek nincs otthonosságuk, semmiféle sajátuk mondható otthonuk (*oikészeisz idiasz*). Helyről helyre, városról városa bolyonganak, képtelenek megérteni azokat az embe-

reket, filozófusokat és politikusokat, akiknek *van helyük*, vagyis tettel és szóval cselekszenek a városban és a háborúban. *Poiétikon genosz, mimétikon ethnosz, tón szophisztón genosz*, mi marad e felsorolás után? Nos, önök, akikhez e pillanatban beszélek, önök szintén egy *genosz* (19e), és azoknak a fajtájához tartoznak, akiknek szintén *van helyük*, természetlől és nevelésüknl fogva. Önök tehát egyszerre filozófusok és politikusok.

Szókratész stratégiája maga is egyfajta nem-helyből indul ki, és ez teszi zavarba ejtővé, majdhogynem őrljtővé. Azzal a kijelentéssel kezd, hogy ő, egy kicsit, *mint* a költők, utánzók és szofisták, képtelen leírni a filozófus-politikusokat – azt színleli, hogy a színlelők közé tartozik. Úgy tesz, mintha azoknak a *genoszába* tartozna, akiknek *genosza* az, hogy úgy tesznek, mintha: mintha egy helyhez és egy közösséghez tartoznának, például az igaz polgárok, a filozófusok és politikusok, a „tíetek” közé. Szókratész úgy tesz tehát, *mintha* azoknak a fajtájához tartoznék, akik úgy tesznek, *mintha* azoknak a fajtájához tartoznának, akiknek *van helyük*, saját helyük és gazdaságuk. De ezt mondván Szókratész leleplezi azt a *genoszt*, amelyhez való tartozását színleli. Igazat szándékozik mondani róla: igazából ezeknek az embereknek nincs helyük, bolyongók ők. *Nekem tehát, aki hasonlítok hozzájuk, nincs helyem*: én mindenesetre hozzájuk hasonlítok, nincs helyem, de az, hogy rájuk hasonlítok vagy emlékeztetek, nem jelenti azt, hogy a hasonmásuk vagyok. De ez az igazság, vagyis az, hogy ők és én, amennyiben ugyanahhoz a *genosz*-hoz látszunk tartozni, saját hely nélkül valók vagyunk, ezt én, miután ez az igazság, nektek a *ti* helyetektől jelentem ki, akik az igaz *logosz*, a filozófia és a politika oldalán álltok. A *ti* helyetektől fordulok hozzátok, mondom el nektek, hogy nekem nincs helyem, miután azokhoz hasonlítok, akik a hasonlítás mesterségét űzik, a költőkhöz, az utánzókhöz és a szofistákhoz, ahhoz a fajtához, amelynek nincs helye. Csak nektek *van helyetek*, csak *ti* tudjátok egyszerre mondani a helyet és a nem-helyet igazából, ezért fogom visszacni nektek a szót. Igazából nektek adni vagy nektek átengedni. Visszaadni, átten-

gedni, átadni a másiknak a szót annyi, mint azt mondaní: helyed van, legyen helyed, jöjj.

Ennek az önkizárásnak a kettőssége, e visszavonulás szimulakruma a saját helyhez mint politikai helyhez és lakóhelyhez való tartozással játszik. Csak ez a helyhez tartozás hitelesíti a *logosz* igazságát, vagyis egyúttal politikai ténylegességét, pragmatikus, gyakorlati eredményességét, amelyet Szókratész ebben a kontextusban rendszeresen kapcsolatba hoz a *logossal*. Egy *genosz* saját helyhez tartozása garantálná *logoszá*nak igazát (a beszély tényleges vonatkozását magára a dologra, ügyre, *pragmára*) és működését (*praxisz*, *ergon*). A nem-hely és a szimulakrum specialistáit (akik közé Szókratész színleg besorolja magát) még csak ki sem kell zárni a városból, mint a *pharmakoi*-t; ők zárják ki magukat, ahogy itt Szókratész is tette, visszaadván a szót. Önmagukat zárják ki, vagy legalábbis úgy tesznek, mert egyszerűen nincs terük. Nincs tér számukra azon a politikai helyen, ahol beszélnek és az ügyeket megtárgyalják, az *agorán*.

Noha a név már elhangzott (19a), *khóra* mint általános hely vagy totális befogadó (*pandekhész*) kérdését még nem tették fel. Ám ha nem tették is fel mint olyant, már jelt ad magáról és mutatkozik. A hangnem adott. Mert, egyrészt, a szó rendezett poliszémiája mindig tartalmazza a politikai hely vagy általában a *bekerített* hely jelentését, szemben az elvont térrel. *Khóra* azt „jelenti”: valaki által elfoglalt hely, ország, lakott hely, megjelölt ülőhely, rangsor, őrhely, kijelölt székhely, terület vagy vidék. És ténylegesen *khóra* mindig már elfoglalt, bekerített lesz, akár mint általános hely is, miközben megkülönbözteti magát mindattól, ami benne foglal helyet. Innen annak nehézsége, hogy mint üres vagy geometrikus teret kezeljük, vagyis mint olyant, amely Heidegger szerint a karteziánus teret, a *res extensa* extenzióját „előkészíti”. Másrészt viszont, éppen ezen a helyen, és ezen a megjelölt helyen, Szókratész beszélye – ha nem a szokratikus beszély – egy bolyongásból indul ki vagy látszik kiindulni, egy mozgó vagy nem jelölt helyből, mindenestre a kizárás teréből, mely ráadásul semlegesített. Miért semlegesített? Ha Szókratész színleg azok közé so-

rolja is be magát, akiknek a *fajtája* az, hogy nincs helyük, nem azonosul velük, azt mondja, hogy *hasonlít* hozzájuk. Megmarad tehát valahogy egy harmadik fajtában, sem a szofistakéban, költőkében és utánczókéban (*akikről beszél*), sem a filozófus-politikusok fajtajában (*akikhez beszél*, csupán azt kérve tőlük, hogy meghallgassák). Beszéde sem az, akihez beszél, sem az, amit beszél. Egy harmadik fajtába *érkezik*, és egy hely nélküli hely semleges terébe, egy helyre, ahol minden megjelölődik, de amely „önmagában” nem jelölt. Nem hasonlít-e ez arra, amit később a többiek, ugyanazok, akiknek *megadja a szót*, *khórá*nak fognak hívni? Egyszerű hasonlóság, kétségtelen. Csak egy szofista fajtajú beszély merészelne visszaélni vele. De visszaélni egy hasonlósággal nem annyi-e, mint azonosságként bemutatni, nem annyi-e, mint asszimilálni? Eltűnődhetünk a hasonlóság, mint olyan okain is.

A bevezetőnél tartunk, a *Timaiosz* bevezetőjéhez készült bevezetőnkénél. Nincs komoly filozófia a bevezetésekben, annál több mitológia, mondta Hegel.

Ezekben a bevezetőkben még nem merül fel *khóra* kérdése, legalábbis nem a kozmosz mértékével helyt adó *khóráé*. Mégis, egyedi módon maga a bevezető helye ad helyet, a küszöbön, egy értekezésnek a helyről, a helyek hozzárendeléséről a beszélgetőtársakhoz, akik később jutnak el odáig, hogy erről értekezzenek. A helyek hozzárendelésének ismérve a *genosz* helye a *saját helyhez* képest. Mármost ezt a jelenetet, úgy tűnik, soha nem méltányolták kellőképpen. Azzal analóg séma szerint osztja szét a helyeket és nem-helyeket, mint amely később a *khórá*ról szóló beszélyt fogja szabályozni. Szókratész *eltörli magát*, eltöröl magában minden mintát, minden fajtát, a képmás és a szimulakrum népéét, akikhez való tartozását egy pillanattal előbb színlelte, ugyanúgy, mint a tett és a szó népéét, a filozófusokét és politikusokét, akikhez beszél, eltörölvén előttük magát. Ám miközben így *eltörli magát*, egy *fogékony címzettbe* helyezi magát, mondjuk *mindannak befogadójába*, ami ezentúl beíródni fog. Beszéde, magában eseményében, inkább kap, mint ad. *Késznek és felkészültnek* mondja magát arra, hogy *befogadjon* mindent, amit felkínálnak neki. A kozmosz és az

endekhomenon szavak nincsenek messze egymástól: παρειμι τε ουν δη κεκοσμημενος επ αυτα και παντων ετοιμοτατος ον δεχεται: itt vagyok felkészülve rájuk, és telve hajlandósággal, hogy befogadjam" (20c). Még egyszer visszatér a kérdés: mit jelent *befogadni*? Mit jelent a *dekhomai*? Nem annyira arról van szó, ezzel a „mit jelent” formájú kérdéssel, hogy ennek vagy annak a kijelentésnek az *értelmén* tűnődjünk, mint inkább hogy megjelöljük egy roppant nehézség redőjét: az oly régi, oly hagyományos, oly meghatározó viszonyt egyfelől valaminek az értelme, másfelől az érzékelhető, és általában a fogékonyság között. A kanti pillanatnak bizonyos elsőbbsége van itt, ám még mielőtt az *intuitus derivativus* vagy a tiszta érzékiség mint fogékonyság határozódnék meg, az intuitív vagy érzéki viszony a *fel-fogható értelemhez* az általában vett véges lénynél mindig egy redukálhatatlan fogékonysággal jár együtt. Ez a *fortiori* igaz az intuíció vagy az érzéki észlelés esetére. A *dekhomai*, ami *khóra* viszonyát határozná meg mindahhoz, ami nem ő, és amit befogad (mert *pandekhész*, 51a), jelentések és utalások egész skáláján játszik: befogadni vagy elfogadni (egy letéteményt, egy járandóságot, egy ajándékot), gyűjteni, összegyűjteni vagy elvárni, például egy vendégszeretet adományát, annak címzettjévé válni, mint itt Szókratész esetében, az adomány és viszontadomány jelenetében. Arról van szó, hogy viszonozzák (*antapodidómi*) a beszélyek adományát vagy vendégszeretetét. Szókratész késznek mondja magát arra, hogy cserébe befogadja azokat a beszélyeket, amelyeknek összegyűjtő, fogékony, elismerő címzettje lesz (20b-c). Még az adomány és az adósság rendszerében vagyunk. Amikor elérkezünk *khórához* mint *pandekhészhez*, túl minden antropomorfizmuson, talán megpillantunk valamit az *adósságon* túl.

Szókratész nem *khóra*, de nagyon hasonlítana rá, ha az valaki vagy valami volna. Mindenesetre a helyére kerül, ami nem egy hely a többi között, hanem talán a *hely maga*, a helyettesíthetetlen hely. A helyettesíthetetlen és helyezhetetlen hely, amelyből kiindulva fogadja azoknak a beszédét, akik előtt eltörli magát, de akik azt egyúttal tőle kapják, mert ő beszélteti őket. És minket is, engesztelhetetlenül.

Ezt a fellelhetetlen helyet Szókratész nem *elfoglalja*, hanem ez az, amelynél fogva, a *Timaioszban* és másutt, *a nevére hallgat*. Mert, akárcsak *khórát*, „mindig ugyanannak kell mondani” őt. És mivel nem bizonyos, hogy maga ez a Szókratész valaki vagy valami-e, a *tulajdonnevek játéka* mélységesebbé válik, mint valaha: mi a hely? Minek és ki-nek ad helyt? Mi történik [*a lieu*] e nevek alatt? Ki vagy te, *Khóra*?

III

A permutációk, helyettesítések, elmozdulások nemcsak neveket érintenek. A jelenet narratív típusú, közvetített vagy közvetítetlen beszélyek közbeiktatása formájában bomlik ki, amelyek kezdete vagy első megnyilatkozása mindig késleltetettnek látszik, eltűnőnek ott is, ahol megjelenik. Mitikus dimenziójuk néha, mint olyan, megmutatkozik, és a *mélybevitel* korlátlan tükröződést biztosít nekik. Nem is tudjuk már, honnan a szédülés érzése néha, miféle peremeken, miféle lejtő tetején: káosz, szakadék, *khóra*.

Amikor kifejezetten a mítoszt érintik, a *Timaiosz* kijelentései mintha mind egy *kettős motívum*hoz rendelődnek. Ez magában kettősségében alkotná a mitéma filozófémáját, ahogyan azt Platónról Hegelig fentebb bevezetődni láttuk.

1. Egyrészt, a mítosz a játékhoz tartozik. Nem vesszük tehát komolyan. Platón így megelőzi Arisztotelészt, elébe vág komoly ellenvetésének, és a filozófiai komolyság nevében ugyanúgy alkalmazza a játék / komolyság (*paidia / szpoudé*) szembeállítást, mint ő.

2. Másrészt viszont, a keletkezés [*devenir*] osztályában, ahol nem számíthatunk egy szilárd és állandó *logoszra*, amikor meg kell elégednünk a valószínűvel, a mítosz van érvényben, az alkotja az egyetlen lehetséges érvényt.

Ez a két motívum szükségképpen összekuszálódik, ami a játék komolyságát és a komolyság játékát adja. Nem tilos, még csak nem is nehéz a testekről társalogni (*dialogiszaszthai*, 59c), ha csak a valószínűséget keressük. Olyankor megelégedhetünk a valószínű mítoszok (*tón eikotón müthón*) formájával (*idean*). A pihenés e pillanataiban az örökké létezőkről való gondolkodást félretéve, a keletkezésről szóló valószínűséget keressük. Ebben megbánással nem járó gyönyörűséget (*hédonén*) lelhetünk, illő, értelmes szórakozást (*paidian*, 59d). A *Timaiosz*ban sokasodnak az ilyen típusú kijelentések. A mitikus beszély azért *játszik* a

valószínű képmással, mert az érzékelhető világ maga is a képmáshoz tartozik. Az érzékelhetővé válás egy képmás, egy hasonlóság, a mítosz pedig ennek a képmásnak a képmása. A demiurgosz a kozmoszt az általa szemlélt örök paradigma *képére* formázta. A *logosz*, mely ezekre a képmásokra, ezekre az ikonikus létekre vonatkozik, ugyanilyen természetű kell legyen: csak valószínű (29b-c-d). Ezen a téren el kell fogadnunk a „valószínű mítoszt” (*ton eikota mütthon*), s nem kell tovább keresnünk (29d, ld. még 44d, 48d, 57d, 72d-e).

Ha a *Timaiosz* kozmo-ontológiai enciklopédiája „valószínű mítosznak” mutatkozik, az érzékelhető és a felfogható, a keletkező képmás és az örökké létező oppozíciója szerint rendezett elbeszélésként, akkor hogyan írjuk bele, hogyan helyezzük el benne a *khóráról* szóló beszélyt? Igaz, hogy van egy pillanat, amikor már bele van írva, de ugyanakkor egy olyan *beíródási helyre* vonatkozik, amelyről világosan kimondatott, hogy – egy egyébként alogikus és akronikus, egyszersmind anakronikus rend szerint – *meghaladja és megelőzi* a mito-logikus, a mitikus beszély és a mítoszból szóló beszély alkotó oppozícióit mint olyanokat. Egyrészt, ez az *álomszerű* és *fattyú* okoskodásra hasonlító beszély egyfajta mítoszt a mítoszból gondoltat el velünk, egy nyitott mélységet az általában vett mítoszból. Másrészt viszont, azt gondoltatván el, ami nem tartozik sem az érzékelhető, sem a felfogható léthez, sem a keletkezéshez, sem az örökkévalósághoz, a *khóráról* szóló beszély már nem a létről szóló beszély, már sem nem igaz, sem nem valószínű, heterogénnek látszik tehát a mítoszhhoz, legalábbis a mito-logikushoz, ehhez a filozófiai mítémához képest, mely a mítoszt saját filozófiai *teloszához* rendeli.

A mélység nem egycsapásra nyílik meg, abban a pillanatban, amikor *khóra* általános motívuma nevén nevezetik, a könyv kellős közepén. Minden úgy látszik lezajlani, *mintha* – és ez a *mintha* érdekel itt bennünket – e mélység felszakadása tompán, a föld alól jelentkeznék, jóelőre készenlétben tartva és terjesztve szimulakrumait és *mélybevitel*eit: egy sor egymásba iktatott mitikus fikciót.

Tekintsük először, a *Timaiosz* jelenetezésében kezdettől

fogva azt, amit Marx „egyiptomi modellnek”⁷ nevez. Bizonyos *tipomorfikusnak* nevezhető motívumok jelzik előre azt a szólamot, mely az *ekmageion*ról szól, erről a lenyomathordozóról, a lenyomatot mindig befogadni kész anyagról, vagy magáról a lenyomatról és a pecsétről, a relief benyomatáról (*ektüpóma*), a *khóra*-talány megközelítésének megannyi köréről.

Első előfordulás: a gyermeknek írni. Ahogy egy sor később elemzendő fikcionális áttételen keresztül eljut hozzánk, az öreg egyiptomi pap beszéde mindenekelőtt az írásra vonatkozik. Egyszerűen szembeállítja a mítosszal. Ti görögök, mondja Szolónnak, olyanok vagytok, mint a gyermekek, mert nincs írott hagyományotok. Egy katalizma után mindent újra fel kell találnotok. Nálunk Egyiptomban minden írva van (*panta gegrammena*) a legrégebb időktől fogva (*ek palaïou*, 23a), még a ti történelmetek is, görögöké. Nem ismeritek mai városotok eredetét, mert akik a gyakori katasztrófákat túléltek, anélkül haltak meg, hogy képesek lettek volna írásban kifejezni magukat (23c). Irattár híján genealógiátokban „gyermeki mítoszokhoz” folyamodtok (23b). Azért kell nektek a mítosz, mert nincs írásotok.

Ez a csereművelet tartalmaz némi formális paradoxont. Egy város emlékezete mint eredetének mítosza nemcsak hogy kizárólag egy írásra korlátozódik, hanem a másik írására, egy másik város nyilvántartására. Így kétszer kell *megváltoznia* ahhoz, hogy megmentődjön, és nagyon is üdv kérdése a templomi feljegyzésekbe írva *megmenteni* (23a) egy emlékezetet. Az eleven emlékezetnek egy *másik hely* – egyúttal másik város és másik politikai tér – grafikus nyomaiba kell száműzetnie. De az egyiptomiak technikai-grafikai felsőbbrendűsége nem kevésbé alárendelt a görög *logosz* szolgálatának: ti görögök „érdemben minden téren túltettetek az embereken, amint ez természetes is istenek szülötteinél és növendékeinél. Városotoknak sok csodálatos nagy tette van itt feljegyezve (*gegrammena*)” (24d). Egy nép emlékezete egy másik népbe, vagyis másik kultúrába sulykolódik be, általa sajátítódik el: jól ismert jelenség a kultúrtörténelemben mint a gyarmatosítás történelmében. De a tény itt rendkívül jelentősnek látszik: az emlékezet

egy olyan nép területén tétetik le, kerül letéteménybe, mely, legalábbis itt, kinyilvánítja csodálatát, függőségét, alárendeltségét. Az egyiptomi eszerint görög mestere kultúráját sajátította volna el, mely utóbbi most ettől a *hipomnészisztól*, ettől a nyilvántartó írástól, ezektől az emlékművektől függ: Thottól vagy Hermésztől, ahogy tetszik. Mert a pap – vagy egyiptomi értelmező – beszélye itt görögül mondódik el és értelmeződik, görögök számára. Tudták-e valaha is, mire vonatkozik ez az úr és a szolga dialektikájáról és a két emlékezetéről szóló beszély?

Második előfordulás: befogadni és megörökíteni a gyermeket. Kritiász tehát Szolón elbeszéléséről számol be, aki maga egy egyiptomi pap elbeszéléséről számol be, mely a *mitologikus* szerepéről szól, éppenséggel az athéniai emlékezetében. Még pontosabban: Kritiász megismétel egy elbeszélést, amelyet előző este előadott már, és amelynek során beszámolt Szolón és saját dédapja, Kritiász beszélgetéséről, amelyről gyermekkorában ő maga is őse, Kritiász beszámolójából szerzett tudomást, ki utóbbi pedig Szolóntól értesült a beszélgetésről, amelyet Egyiptomban folytatott az öreg pappal, ugyanazzal, aki, röviden, elmagyarázta neki, miért szorul minden görög szóbeli beszámolóra a szájhagyományról, amely az írástól megfosztván örökös gyermekségre kárhoztatja őket! Íme tehát egy beszámoló a szóbeli beszámolókról, a szájhagyományok láncolata, amelyek segítségével azok, akik rászorulnak, elmondják, miképpen magyarázta el nekik, szóbelileg, az írás országából származó másik, miért vannak ők szóbeliségre ítélve. Megannyi gyermekként tehát, dédapák, fiúk és unokák tükrözik egymás közt, ám egy egyszerre idegen és cinkos, felsőbbrendű és alsóbbrendű másik közvetítésének köszönhetően, a szóbeli beszámoló mitopoétikáját. De ismétlem, ez nem feledteti velünk (hiszen írva van!), hogy mindez azon a helyen van leírva – itt a *Timaios*-ban –, mely *befogad* mindent, és ott annak szól, aki, mint mi, és mielőttünk, *befogad* mindent a befogadás ezen elméletében – Szókratésznek.

Ezeknek az elbeszélésekről szóló elbeszéléseknek a végén, az olyannyira egymásba íródott beszámolók után,

hogy gyakran azt sem tudjuk, voltaképpen ki *adja elő* a beszélyt, ki *veszi át* a szót és ki *kapja meg*, az ifjabb Kritiász elmeséli, miképpen emlékszik minderre. Elbeszélés az elbeszélés lehetőségéről, beszéd az eredetről, a gyermekkorról, az emlékezetről és az írásról. Mint legtöbbször, most is egy modern fordítást idézek (itt Rivaud-ét, Budé kiadás), változtatás nélkül, és a görög szót csak akkor adva meg, ha kontextusunkban nélkülözhetetlen:

„Így tehát, amint Hermokratész elmondta, tegnap innen hazamenet tüstént közöltem társaimmal emlékeimet, s elválva tőlük, éjszaka ezen töprengve csaknem mindent visszaidéztem. Mint a szólásmondás tartja (το λεγομενον), amit a gyermek tanul (τα παιδων μαθηματα), csodálatos emlékezete van annak (θαυμαστον εχει τι μνημειον). Én is, amit tegnap hallottam, nem tudom, vissza tudnám-e az emlékezetembe idézni; abból azonban, amit oly rég hallottam, csodálkoznám (θαυμασαιμι), ha bármi kiesnék is emlékezetemből. Hiszen nagy örömmel és gyönyörűséggel hallottam, s az öreg is szívesen magyarázta el, mikor én újra meg újra kérdezgettem: úgy maradt meg emlékezetemben, mintha lemoshatatlan viaszfestéket égettek volna belé (ωστε οιον εγκαυματα ανεκπλυτου γραφης εμμουνα μοι γεγονεν).” (26b-c)

Az úgynevezett természetes, spontán, eleven emlékezet terében jobban megőrződik az eredeti. A gyermekkor tartósabban íródik ebbe a viaszba, mint a későbbi idők. A eltörlődést az egyszerre térbeli és időbeli *környezet* kategóriája képviseli. Csak másodlagos vagy másodrendű, közepes vagy középszerű benyomásokat érint. Az eredeti benyomás eltörlőhetetlen, mihelyt a szűz viaszba nyomódott.

Mit *képvisel* mármost a szűz, mindig szűz, minden lehetséges benyomást abszolút módon megelőző viasz, mely mindig öregebb, mert időtlen, mint mindaz, ami rá hatni látszik, hogy formát öltjön *benne*, ami mindazonáltal *befogadja*, és ugyanebből az okból mindig fiatalabb is, egyenesen gyermek, akronikus és anakronikus, annyira meghatá-

rozatlan, hogy nem is viseli a viasz nevét és alakját? Hagyjuk függőben ezt a kérdést egészen addig a pillanatig, amikor helyénvaló lesz újra megnevezni *khórát*. De ideje megjelölnünk e séma és az elbeszélések tartalma közötti homológiát. Valójában minden narratív – mesés, fiktív, legendás vagy mitikus, ez egyelőre kevésbé fontos – tartalom a maga részéről egy másik elbeszélés tartalmazójává válik. Minden elbeszélés tehát egy másiknak a *befogadója*. Csak narratív befogadók befogadói vannak. Ne feledjük, hogy a befogadó, a fogadás vagy elszállásolás helye (*hüpodokhé*) *khóra* legkitartóbb (immár nyilvánvaló okokból nem mondjuk azt, hogy lényegi) meghatározása.

De ha *khóra* befogadó is, ha ő ad helyt minden ontologikus vagy mitikus történetnek, amely elmondható arról, amit befogad, sőt arról is, amihez hasonlít, de ami ténylegesen benne helyezkedik el, *khóra* maga, mondhatni, akkor sem válik egyetlen *elbeszélés* tárgyává sem, legyen az igaz vagy mesés. Egy titok a titokban örökre áthatolhatatlan marad róla szólván. Anélkül, hogy igaz *logosz* volna, a *khóráról* szóló beszéd nem valószínű mítosz, nem is olyan történet, amelyről beszámolunk és amelyben aztán egy másik történet foglalna helyet.

Tekintsük újra a fentebb elmondottakat. Abban a fikcióban, ami a dialógusok *Timaiosz* címmel ellátott, írott együttese, először egy dialógusról beszélnek, mely „tegnap” (*khtesz*, 17a) zajlott le. E második fikció (F2) tartalma egy olyan ideális állam (17c) fiktív modellje, amelynek narratív leírását kapjuk. A bennfoglalás struktúrája a *bennfoglalt* fikciót valamiképpen annak az előző fikciónak a témájává teszi, mely neki *bennfoglaló* formája, alkalmas tartalmazója, mondjuk így, befogadója. Szókratész, aki, mint említettük, az általános címzett szerepét játssza, aki képes mindent megérteni, tehát mindent befogadni (mint mi itt), úgy tesz ekkor, mintha megszakítaná ezt a mitopoetikus láncolatot. De csak azért, hogy a legszebben továbbvigye:

„Hallgasátok meg most már a következőt azzal az állammal (*politeia*) kapcsolatban, amit megbeszél-

tünk: hogy milyen érzés fogott el vele szemben. Ez az érzésem valami afféléhez hasonlít, mintha valaki szép élőlényeket (*zóa kala*) szemlélve – melyek festve vannak (*hüpo graphész*), vagy igazán élnek, de mozdulatlanok – arra vágya, hogy mozgásban szemlélhesse őket, amint valami olyan versenyen küzdenek, amely testükhöz illeni látszik: ugyanezt érzem én is azzal a várossal szemben, amelyet megbeszéltünk. Mert szívesen meghallgatnám, ha valaki elmondaná, hogy azokat a küzdelmeket, amelyeket egy város meg szokott küzdeni, ez is megvívja más városokkal szemben: a hozzá illő módon vonul harcba, és háború közben a műveltségéhez és neveléséhez méltó viselkedést tanúsítja mind a haditettekben, mind a tárgyalások terén mindegyik várossal szemben.” (19b-c)

Szókratésznek, aki mindent befogad, ismét az a vágya, hogy életet adjon, vagyis életet és mozgást egy *graphénak*, vagyis megelevenítsen egy zoográfiát, másszóval egy képi ábrázolást, az élő holt leírását vagy beírását. Életet adni – ám ez egyúttal háború is. Tehát a halál. Ez a vágy politikai is. Hogyan lehet megeleveníteni a politikainak ezt az ábrázolását? Hogyan készíthető mozgásra, vagyis működésre a *politeia* holt ábrázolása? Úgy, hogy az államot más államokkal való viszonyában mutatjuk meg. Így beszéddel, diszkurzív festéssel, egy állam önmagából való kilépésének mozgását fogjuk leírni. Egy *második grafikus fikciónak* köszönhetően túljutunk az első *graphén*. Ez utóbbi abban az értelemben volt a másodiknál holtabb, kevésbé eleven, hogy magát a várost írta le, önmagán belül, békében a saját bensőségével, házi gazdaságában. A háború lehetősége kilépésre készíteti az ideális állam grafikus képmását – leírását –; még nem az eleven és mozgó valósba, hanem egy jobb képmásba, ennek az eleven és mozgó valósnak eleven képmásába, azzal, hogy ezt a belső működést kiteszi egy próbatételnek – a háborúnak. A szó minden értelmében az állam *döntő kitettsége*⁸ ez.

Amikor azt kívánja, hogy kilépjünk végre ebből a grafikus hallucinációból, hogy maguknak a dolgoknak és moz-

gásoknak képmását lássuk, Szókratész a költőkre és a szofistákra céloz, anélkül, hogy leleplezné őket: ők értelemszerűen képtelenek kilépni a szimulakrumból vagy a mimetikus hallucinációból, hogy a politikai realitást írják le. Paradox módon a *mimétikon ethnosz*, a *genosz tón szophisztón* vagy a *poiétikon genosz* e tagjai éppen abban a mértékben tehetetlenek, képtelenek a politikai realitásról beszélni, úgy, ahogy az éppen *kívül*, a háború próbatételében megmérítik, amilyen mértékben mindig *kívül* vannak, saját hely és állandó lakóhely nélkül.

Ugyanakkor, színleg ehhez az *ethnosz*hoz vagy *genosz*hoz sorolva önmagát, Szókratész bevallja, hogy önmagában ő is képtelen kilépni önmagából, mitomimetikus-grafikus álmából, hogy életet és mozgást adjon az államnak. („E tekintetben [...] jól ismerem önmagam, hogy sohasem lennék képes e férfiakat s városukat [háborúban, tárgyalások terén, az életben, mozgás közben] kellően dicsőíteni. És ez részemről nem is csodálatos; de ugyanerre a véleményre jutottam mind a régi, mind a jelenlegi költőkkel kapcsolatban...” (19d).

Szuplementáris ironia: Szókratész nem elégszik meg az-
zal, hogy egy pillanatra a zoográfiai szimuláció emberei közé sorolja magát, azt mondja, nem szabad lebecsülni *genosz*ukat vagy *ethnosz*ukat. Ez megfelel a szöveg és a téma, a megtehető és az állítható játékanak, akárcsak annak, ami a témák és tézisek „befogadóinak” sorozatos bennfoglalásai közt, ebben az oszthatatlan eredet nélküli struktúrában folyik.

Az ironia e színházában, ahol a jelenetek a befogadók végtelen és alaptalan sorozatában illeszkednek egymásba, miképpen különíthetnénk el egy olyan témát vagy tézist, mely elfogadható módon „Platón filozófiájának”, vagyis a filozófiának mint platonikus dolognak tulajdonítható? Ez annyi volna, mint félreérteni vagy erőszakkal tagadni a textuális jelenetkezés struktúráját, megoldottnak vélni az általában vett topológia minden kérdését, ideértve a retorika helyeinek kérdését is, és azt hinni, hogy értjük, mit jelent befogadni, vagyis megérteni. Ez egy kicsit korai volna. Mint mindig.

IV.

Meg kellene tehát tiltanunk magunknak, hogy Platón filozófiájáról, Platón ontológiájáról, illetve platonizmusról beszéljünk? Semmiképpen sem, és egy elkerülhetetlen *absztrakciót* kivéve semmiféle elvi hibát nem követnénk el ezzel. A *platonizmus* ilyen körülmények között azt a témát vagy tézist jelentené, amelyet műfogás, félreértés vagy elvonatkoztatás révén kivonunk a szövegből, kiszakítunk a „Platón” által írott fikcióból. Ezt az egyszer már fölébe iktatott és kifejlesztett absztrakciót aztán kiterjesztjük a szöveg minden redőjére, fortélyára, felülhatározottságára és tartalékára, amelyeket fedni és leplezni fog. Ezt fogjuk platonizmusnak vagy Platón filozófiájának hívni, ami nem önkényes és nem jogosulatlan, miután ily módon már a Platón heterogén szövegében működő bizonyos tézisszerű absztrakciós erőre hivatkozunk. Ez munkál benne, és éppen a filozófia neve alatt jelenik meg. Azért nem önkényes és jogosulatlan úgy hívni, ahogy hívja magát, mert saját önkényes erőszakja, saját absztrakciója az, hogy törvényt alkot egy bizonyos pontig és egy bizonyos időre, hogy egy bizonyos módon, ami éppenséggel az egész filozófia, uralkodik a gondolkodás más motívumaim, amelyek ugyancsak ott működnek a szövegben: például azokon, amelyek most kiváltképpen érdekelnek bennünket, mégpedig egy másik helyzetből – a rövidség kedvéért mondjuk így, egy *történelmi* helyzetből kiindulva, habár a történelem, fogalmában, legtöbbször ettől a filozófiai örökségtől függ. A „platonizmus” tehát biztosan a Platón által jegyzett szöveg egyik effektusa, hosszú ideig a domináns effektusa, mégpedig szükségszerű okokból, de olyan effektus, amely mindig is a szöveg ellen fordul.

Ezt az erőszakos visszaesést elemezni kell tudnunk. Nem mintha egy adott pillanatban nagyobb éleslátással vagy új eszközökkel rendelkezniénk. E technológia vagy módszertan előtt egy új helyzetnek, egy új tapasztalatnak,

egy más *viszonynak* kell lehetségessé válnia. Hagyjuk ki-egészítés nélkül ezeket a szavakat (helyzet, tapasztalat, viszony), nehogy túl hamar meghatározzuk őket, és hogy a *khóra* olvasatának folyamán felmerülő új kérdéseket jelezzük. A lét helyzetét vagy topológiáját, a *lét* tapasztalatát vagy a *léthez* való viszonyt mondani például annyi volna talán, mint túlságosan gyorsan elhelyezkedni a lét értelmének heideggeri kérdése által megnyitott térben. Mármost, ami *khóra* heideggeri értelmezését illeti, kérdéseinknek Heidegger bizonyos döntéseire is vonatkozniok kell, sőt ezek horizontjára is, arra, ami a lét értelmére és korszakaira vonatkozó kérdés horizontját alakítja.

Az erőszakos visszaesés, amiről beszéltünk, mindig érdekelt és érdekes. Természetes módon működik abban a korlátatlan együttesben, amit itt a *szövegnek* hívunk. A szöveg, miután megalkotta magát, és egy adott pillanat uralgó formája alá rendelődött (mely itt a platóni tézis, filozófia vagy ontológia), semlegesítődik, elgémberedik, elpusztítja magát, ellepleződik: egyenlőtlenül, részlegesen, időlegesen. Az ilymódon gátolt erők továbbra is fenntartanak bizonyos rendetlenséget, potenciális inkoherencziát és heterogenitást a tézisek szerveződésében. Parazitizmust, titkosságot, hasbeszélést visznek bele, és főként a tagadás általános hangnemét, amelyet megtanulhatunk észrevenni, ha hegyezzük a fülünket és jól kinyitjuk a szemünket. A „platonizmus” nem egyszerűen példája ennek a mozgásnak, az első a filozófia egész történetén „belül”. Uralkodik rajta, uralkodik ezen az *egész* történeten. De ennek a történetnek az „egésze” konfliktusos, heterogén, csak viszonylagosan stabilizálható hegemoniáknak ad helyt. Tehát soha nem totalizálódik. Mint ilyen, mint hegemonia-hatás, egy filozófia ettől fogva mindig „platonikus” volna. Ezért szükséges újra és újra megkísérelnünk elgondolni azt, ami Platónnál, Platónnal történt, ami ott mutatkozik, ami ott rejtőzik, hogy nyerjünk vagy veszítsünk rajta.

Térjünk vissza a *Timaiosz*hoz. Ezen a ponton, ahol tartunk, hogyan ismerjük fel az elbeszélés *jelenét*? Ki *jelenik* meg ott? Ki tartja fenn a beszélyt? Kinek szól a beszéd? Szókratésznek, mindig neki, már hangsúlyoztuk ezt az egyedi disszimmetriát; mely azonban még, értelemszerűen, túlságosan meghatározatlan. Ezen a ponton tehát a szövegfikció három fokozata foglaltatik egymásban, az egyik mint a másik befogadójának in-formált tartalma: F1, maga a *Timaiosz*, egy már nehezen feldarabolható egység, F2, az előző napi társalgás (*Az állam, a Politeia?* – ismerjük ezt a vitát), F3, annak jelenlegi összefoglalása, az ideális *politeia* leírása.

De ez még csak a kezdet (17a-19b). A halott kép előtt Szókratész azt kívánja, hogy az lépjen át az életbe, a mozgásba és a realitásba, hogy végre filozófiáról és politikáról beszéljenek, amire a *mimétikon ethnosz*, a *poiétikon genosz* és a *tón szophisztón genosz*, egy kicsit, mint Szókratész, képtelenek. Beszélgetőtársaihoz fordul, mint egy másik *genosz*-hoz, és ez a megszólítás meg fogja szólaltatni őket, elismerően ehhez szükséges jogukat és kompetenciájukat. Eltörölve magát és visszaadva a szót Szókratész egyúttal elindítani és programozni látszik címzettjei beszélyét, és úgy tesz, mintha annak hallgatójává vagy befogadójává válnék. Ki beszél ezután az ő szájukkal? ők, Szókratész címzettjei? vagy Szókratész, a címzőjük? Azoknak *genosza*, akik nevelésüknél és természetüknél fogva két osztályba, a filozófusok és a politikusok osztályába tartoznak ($\alpha\mu\alpha\ \alpha\mu\phi\omicron\tau\epsilon\rho\omega\nu\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\rho\omicron\phi\eta\ \mu\epsilon\tau\epsilon\chi\omicron\nu$, 20a), így az által rendelődik a beszédhez, aki kizárja magát ebből a *genoszból*, és úgy tesz, mintha az utánzók *genoszához* tartoznék.

Az ifjú Kritiász ekkor rááll (F4), hogy beszámoljon egy elbeszélésről, amelyet még előző este adott elő, útközben, az ősi szájhagyományok szerint (*ek palaiasz akoész*, 20d). Ennek az elbeszélésnek a során, amely már előző nap egy kevésbé meghatározott hagyomány ismétlése volt, az ifjú Kritiász beszámol egy másik elbeszélésről (F5), amelyben

őse, az öreg Kritiász maga számolt be egy beszélgetésről, amelyet Szolónnal folytatott, s amelynek során az utóbbi (F6) ismertetett egy beszélgetést, amelyet ő egy egyiptomi pappal folytatott, és amelynek során ez utóbbi előadta (F7) Athén eredetét: az egyiptomi írások szerint.

Mármost ebben az utolsó elbeszélésben (az elsőben az események narratív sorozatában, az utolsóban, amelyet a beszámolókról szóló beszámolók sorában előadnak) tér vissza az utalás az egyiptomi írásra. Ennek az utolsó-első, leginkább mitikus formájú elbeszélésnek a folyamán arra emlékeztetik a görögöket, akik gyermekek maradtak, milyen volt Athén gyermekkorra. Márpedig Athén olyan városként jelenik meg, mely az írás jó szokásával nem bírván, mégis mintaként szolgált az egyiptomi város számára, amelyből a pap származik – tehát annak a helynek a példaszzerű paradigmájából, amelyből kiindulva lényegében előadja ezt az elbeszélést. Ez a hely, amely ihletni vagy létrehozni látszik az elbeszélést, egy másik várost tekint tehát mintának, Athént. Athén vagy népe az, mely ily módon, a pap szerint látszólag éppen az elbeszélés címzettje vagy befogadója lévén, annak forrásává, létrehozójává vagy ihletőjévé, in-formátorává válik.

Az F1 fikcióban, mely maga, ne feledjük, *írott*, az írás elmélete vagy folyamata bomlik ki, mely, *írásban*, egy magánál az írásnál régebbi eredetre utal vissza (F7).

Középütt, F3 és F4 között, valami visszaesés, látszólagos katasztrófa; és a látszat, amelyről úgy vélik, hogy a szimulakrumból kilépve majd végül realitásba megy át. Valójában minden még a zoográfiai fikció keretén belül marad. Gondoljuk el, micsoda ironikus naivitás kellett ahhoz, hogy Szókratész ünnepelje áttérését a komoly dolgokra, az élettelen festményen való túljutását, s hogy végül a valós eseményeknél kötött ki. Valósággal ujjong, amikor Kritiász bejelenti neki, hogy azt készül elmesélni, amit a dédapja mondott neki arról, amit neki Szolón mondott arról, amit egy egyiptomi pap árult el neki „városunknak nagy és csodás tetteiről” (20e), melyek közt az egyik „mind közt a legnagyobb” volt (*pantón de hen megiszton*), vagyis, mondhatjuk Szent Anzelm érvét utánoz-

va – már ha nem Gaunilóé volt –, egy olyan esemény, amelynek *valóságosnak* kellett lennie, mert enélkül nem lehetett volna mind közt a legnagyobb. „Jól mondd”, feleli lelkesen Szókratész, *eu legeisz*. És tüstént meg is kérdezi, mi ez a tett, ez a *hatásos mű (ergon)*, amelyről nem csak mint egy fikcióról, meséről, mondásról számolnak be, mint amiről elég beszélni (*ou legomenon*), hanem mint e város valaha valóságosan (*ontósz*) végrehajtott tettéről, amelyről Szolón ilyenképpen hallott beszélni.

Végül tehát egy hihetően, valóságosan (*ontósz*) végrehajtott tetről (*ergon*) kellene beszélnünk. Mi történik ekkor? Először is vegyük észre, hogy a lényegét Szolón szájából halljuk, akit csak idéz a Kritiászok két nemzedéke.

Márpedig kicsoda Szolón? Sietnek zseniális költőként bemutatni. Ha a politika sürgetése hagyott volna neki annyi időt, hogy géniuszának szentelje magát, túltett volna Hésziodoszon vagy Homéroszon (21a-b). Az után, amit Szókratész mondott a költőről, a színlelt „realista” fordulat után ez az irónia-többség méginkább megingatja a tézisek és témák szilárdságát. Hangsúlyozza a dinamikus feszültséget a tézisszerű hatás és a szövegfikció között, egyfelől a „filozófia” és az itt vele kapcsolatos „politika” – egy tudás azonosságaként azonosítható és átadható értelmű tartalmak –, másfelől egy szövegderítárum között, mely egy mítosz, vagy legalábbis „mondás” (*legomenon*), formáját ölti, amelynek eredete mindig meghatározatlan, távolinak, egy minduntalan elhalasztott felelősséghez kötöttnek, rögzített és meghatározható tárggyal nem rendelkezőnek tűnik. A szerző beszámolóról beszámolóra egyre távolodik. A mitikus mondás így egy törvényes apa nélküli beszélyhez hasonlít. Árvaként vagy fattyúként különbözik így a filozófiai *logosztól*, mely, mint a *Phaidrosz*-ban mondják, felelős apával kell rendelkeznie, olyannal, aki felel – érte és róla. Ezt a családi sémát, amelyben egy beszélyt elhelyeznek, újra megtaláljuk működés közben ott, ahol, ha lehet még így mondani, minden lelőhely helyét, vagyis *khórá*t kell elhelyezni. Egyfelől „minden keletkezésnek ő a befogadója, mintegy dajkája” (*πασης ειναι γενεσεως υποδοχην αυτην οιον τιθνην*, 49a). Dajkaként

egyben ahhoz a *tertium quid*-hez tartozik, amelytől a logika megköveteli mindazt, amit neki tulajdonítanak. Másfelől, s kissé odább, egy másik alkalmas „összehasonlítást” javasolnak nekünk: „és egészen megfelelően hasonlíthatjuk (*proszeikaszaí prepei*) a befogadót anyához; a mintát atyához; a kettőjük közötti természetet a szülőthöz (*ekgonon*).” (50d). Mégis, ezt a másik alakzatot követve, és noha már nem a dajka, hanem az anya helyét foglalná el, *khóra* nem alkot párt az apával, másképpen a paradigmatis mintával. Harmadik fajtaként (48e) nem tartozik egy szembeállítás tagjai közé, például amelyet a felfogható paradigma alkot az érzékelhető keletkezéssel, és amely inkább egy apa / fiú párosra hasonlít. Az „anya” külön áll. És minthogy ez csak alakzat, séma, tehát egyike a *khóra* által befogadott meghatározásoknak, ez utóbbi *nem* inkább anya, mint dajka vagy nő. Ez a *triton genosz* *nem genosz*, mégpedig először is azért *nem*, mert egyszeri egyed. *Nem* tartozik „a nők fajtájába” (*genosz gúnaikón*).⁹ *Khóra* egy különálló helyet jelöl, a térbeliesülést, mely disszimmetrikus viszonyt tart fent mindennel, ami „benne”, mellette, mi több, belőle, párt alkotni látszik vele. A pároson kívüli párosban ezt a különös anyát, aki helyt ad anélkül, hogy magot támasztana, eredetnek sem tudjuk tekinteni. Kibújik minden antropo-teológiai séma, minden történelem, minden kinyilatkoztatás, minden igazság alól. Eredet-előttiként, *előtt* és kívül minden generáción, még egy múlt, egy elmúlt jelen jelentésével sem bír. Az *előtt* *nem* jelent semmiféle időbeli előzetességet. A függetlenség viszonya, a nem-viszony leginkább az intervallum vagy a térbeliesülés viszonyára emlékeztet, arra, ami odaköltözik, hogy befogadják.

És mégis, a *khóráról* szóló, egy fattyú okoskodás (*logisz-mó tini nothó*, 52b) által irányított, legitim apát nélkülöző beszélyt az eredethez való újabb visszatérés avatja fel: az analitikus regresszió újabb licítje. Az egész *Timaioszt* így a visszakanyarodások ritmizálják. Saját idejét így olyan mozgások tagolják, amelyek újra visszatérnek a fentebb már tárgyalt dolgokra. Így:

„Ha tehát ezek szerint valaki a valóságnak megfelelően (ὀντως) akarja elmondani, hogyan született meg ez a világ, a vegyületbe bele kell vennie a vakon bolyongó oknak fajtát is (καὶ τοῦ της πλανωμένης εἶδος αἰτίας), hogyan mozgat természeténél fogva; így hát [újra: παλιν] vissza kell fordulnunk, s aztán ugyan ezen dolgoknak a másik nekik megfelelő kiindulópontját (προσηκουσαν ἑτεραν ἀρχὴν) ragadva meg, mint annak idején az akkor szóban forgó kérdések tárgyalásakor, most is, ezeknek a kérdéseknek a tárgyalásánál is, ismét a kezdetnél kell kezdenünk (νυν οὕτω περὶ τούτων παλιν ἀρκτεον ἀπ' ἀρχῆς).” (48a-b)

Nem fogják újrakezdeni a kezdeteknél. Nem fognak visszatérni, mint nyomban ezután magyarázzák, minden dolgok első elveihez vagy elemeihez (*sztoikheia tou pantosz*). Tovább kell menni, újravenni mindazt, amit mostanáig kezdetnek tekinthettek, visszatérni az elemi elveken innenre, azaz a paradigma és másolata oppozícióján innenre. És amikor, hogy ezt megtegyék, kijelentik, hogy csak a valószínű okoskodáshoz folyamodhatnak (τὴν τῶν εἰκωτῶν λογῶν δύναμιν, avagy τῶν εἰκωτῶν δογμα, 48d-e), akkor egyúttal azt javasolják, hogy „méginkább meg kell osztani” az elveket (48e): „De ez az újabb kiindulópontunk a mindenség vizsgálatában mélyrehatóbb megkülönböztetésen alapul, mint az előbbi; mert akkor csak két fajtát (δύο εἶδη) különböztettünk meg, most pedig egy harmadikat is meg kell világítanunk (τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον).”

Tekintsük újra a fentebb elmondottakat, ez így is fordítható: térjünk vissza a filozófia bebiztosított beszédén innenre, mely elvi szembeállításokon keresztül halad, és úgy számol az eredettel, mint egy *normális párral*. Vissza kell térnünk egy kezdet-előtt felé, mely megfoszt minket ettől a biztosítottságtól, s ugyanakkor tisztátlan, fenyegetett, fattyú, korcs filozófiai beszélyt követel meg. Ezek a vonások nem negatívak. Nem tesznek hiteltelenné egy beszélyt, mely így egyszerűen alsóbbrendű volna a filozófiánál. Mert ha nem igaz is, csak valószínű, nem kevésbé szükségszerűt mond a szükségszerűségről. Az egész szó-

veg szokatlan nehézsége valójában e két modalitás: az igaz és a szükségszerű megkülönböztetésének tulajdonítható. Merészsége abban áll, hogy visszatér az eredeten, vagy ugyanígy a születésen innenre, egy olyan *szükségyszerűség* felé, mely sem nem szülő, sem nem szülött, és amely a filozófiát hordozza, „előtte van” (a múltó időnek vagy a történelem előtti örök időnek), és „befogadja” a hatást, itt az oppozíciók képmását (érzékelhető és felfogható): a filozófiát. Ez a szükségszerűség (elnevezése: *khóra*) olyan szűznek tűnik, hogy még szűz-alakja sincs.

A *khóráról* szóló beszély tehát ahhoz hasonló szerepet játszik a filozófia számára, mint „maga” *khóra* annak számára, amiről a filozófia beszél, nevezetesen a paradigma szerint formált vagy in-formált kozmosz számára. Ebből a kozmoszból meríthetjük mindazonáltal a *khóra* leírására alkalmas – de szükségképpen meg nem felelő – alakzatokat: befogadó, lenyomathordozó, anya vagy dajka. Ezek az alakzatok nem is valódi alakzatok. Amit megközelítenek, arról a filozófia nem képes közvetlenül, éber állapotban, az igazság (az igaz vagy a valószínű) módjára beszélni. Az álom e kettő között van, sem egyik, sem másik. A filozófia nem képes filozofikusan beszélni arról, ami csak *hasonlít* az „anyjára”, a „dajkájára”, a „befogadójára” vagy „lenyomathordozójára”. Úgy ahogy van, csak az apáról és a fiúról beszél, mintha az apa teljesen egyedül nemzette volna az utóbbit.

Még egy, legalábbis formai homológia vagy analógia: hogy *khórát* gondolhassuk, vissza kell térnünk egy a kezdetnél, vagyis a kozmosz születésénél régebbi kezdethez, egészen úgy, ahogy az athénieknek a saját emlékezetükön túl kell visszaemlékezniük. Pontosan abban mondatik ki az analógia, ami formális benne: az architekturális, textuális (szövegtani), sőt szerves kompozíció gondja, mint olyan, mutatkozik meg egy kissé odább. *Felidézi* a *Phaidrosz* organicista motívumát: egy jól megformált *logosznak* egy élő testre kell hasonlítani. Timaios: „Minthogy mármost, mint ácsok (*tektoszin*) előtt a fa [*hülé*: anyag, fa, őanyag, Platón ezt a szót soha nem használja *khóra* minősítésére, ezt jegyezzük meg itt, azt a problémát bejelenten-

dő, amelyet *khóra* mint anyag arisztotelészi értelmezése támaszt], itt van előttünk gondosan átvizsgálva az okok két faja [szükséges ok, isteni ok], amelyekből össze kellene szőni (*szünüphanthenai*) hátralevő előadásunkat (*logosz*), röviden térjünk vissza a kezdetéhez (*palin ep'arkhén*), és gyorsan haladjunk el oda, ahonnan ideérkeztünk, és próbáljuk meg [végezetül: *teleutén*], hogy beszédünket (*tó müthó*) olyan befejezéssel (*kephalén*) lássuk el, amely illik az előzőkhöz." (69a)

Jegyzetek

- 1 Erre a pontra, mely problematikánk egyik legérzékenyebb pontja, reményeink szerint gyakran és hosszasan visszatérünk még ott, ahol *khóra* értelmezéseinek egy történetét és tipológiáját vázoljuk fel, vagy méginkább amikor megkíséreljük majd leírni paradoxonainak vagy apóriáinak törvényét. Egyelőre csak annyit jegyezzünk meg, hogy abban a két műben, amelyek francia nyelven és hetven év eltéréssel valamennyi múltbeli értelmezés együttes képét és általános értelmezését nyújtják, a metafora, a hasonlat vagy a képmás e fogalmihoz való meta-lingvisztikai vagy meta-értelmezési hivatkozást nem kérdőjelezi meg önmagában. Egyetlen kérdést nem tesznek fel az értelmező retorikával kapcsolatban, különösen arra nézvést, hogy az szükségképpen kölcsönvesz egy bizonyos platonikus hagyományt (a metafora érzéki kitérő annak érdekében, hogy egy felfogható jelentést megközelítsünk), és ez kevésbé teszi alkalmassá arra, hogy metanyelvként szolgáljon Platón értelmezéséhez és különösen egy olyan szokatlan szöveg értelmezéséhez, mint a *Timaiosz*nak a *khóráról* szóló passzusa. Rivaud így beszél „hasonlatok és metaforák megdöbbentő változatosságú tömegéről” (296. o.), „metaforák”-ról és „képek”-ről, amelyek a „miben” „ideá”-jára vonatkoznak (298. o.), még ha, Zellerrel ellentétben, el is utasítja, hogy „Platón fordulataiban csak metaforákat lássunk” (308. o.) („La théorie de la *χώρα* et la cosmogonie du *Timée*”, in: *Le Problème du devenir et la notion de matière*, V. f. 1905).

Luc Brisson „az álom metaforájáról” beszél, „amelyet Platón azért használ, hogy illusztrálja leírását” (*Le même et l'autre dans la structure ontologique du *Timée* de Platon*, 1974, 197. o. vö. továbbá 206., 207. o.). Még rendszerezi is a metafora fogalmához való folyamodást, és javasolja valamennyi említett metafora osztályozását, mielőtt meghatározzuk azt, amit „a téri környezet ontologikus természeté”-nek nevez (vissza fogunk térni erre a címre, és a szándékra, amelyet leír): „Ez [a »téri környezet« ontologikus természeté»-nek meghatározása] jelentős nehézséget okoz, mert Platón a téri környezetről egy teljességgel metaforikus, minden technikaiságot kerülő nyelven szól. Éppen ezért fogjuk mindenekelőtt a képek két sorozatát elemezni: a szexuális viszonyokra és a kézművességre vonatkozókét...” (208. o., vö. továbbá 211., 212., 214., 217., 222. o.)

Természetesen itt nem arról van szó, hogy a metafora, hasonlat, kép szavak használatát kifogásolnánk. Ez gyakran elkerülhetetlen, mégpedig olyan okokból, amelyeket itt megkísérlünk majd megvilágítani. Lesz még alkalmunk visszatérni rá. Ám úgy tűnik, van egy pont, ahol e retorikai kód érvényessége határhoz ér, és kérdőre kell vonni, mint olyant, témává kell válnia, és nem maradhat pusztán operatív. Ez éppen az a pont, ahol e retorika fogalmai azokra a „platonói” oppozíciókra látszanak épülni (felfogható/érzékeltető, lét mint *eidos*/képmás stb.), amelyek alól *khóra* éppen hogy kivonja magát. A metaforák látszólagos sokasága (vagy a mítémáké általában) ezeken a helyeken nem azt jelzi, hogy a tulajdonképpeni jelentés csak kitérőkkel felfogható, hanem hogy a tulajdonképpeni és az ábrázolt közötti oppozíció, anélkül hogy teljesen értékét vesztené, itt egy korlátba ütközik.

- 2 Különösen egy rövid passzusban teszi ezt, valójában zárójelben, *Bevezetés a metafizikába* című írásában: „(A *Timaiosz* e szakaszára való hivatkozás [50d-e]

nem csupán arra szolgál, hogy világossá tegye a παρεμφαινον és az ov, az együtt-megjelenés (*des Miterscheinens*) és a lét mint stabilitás összekapcsoltságát, hanem egyúttal azt is kell jeleznie, hogy a platonikus filozófiától kezdve, vagyis a lét mint δεα értelmezésében előkészítődik (*vorbereitet*) az a transzformáció, amely által, a hely (*Ortes*) (τοπος) és a χωρα által lényegében nem is sejtve, behelyettesítődik a kiterjedéssel (*Ausdehnung*) meghatározott „tér” (*Raum*). Χωρα nem azt jelentheti-e: ami elválik, eltér minden különös dologtól, ami eltörlődik, ami éppen ezáltal elfogad mást, és »helyet csinál» (*Platz macht*] neki?)” (50-51. o.) Mindama kérdések közül, amelyeket a szövegnek és kontextusának kell fölvetnie számunkra, a legnehezebb kétségkívül az „előkészítődik” (*vorbereitet*) által feltételezett megannyi döntésre vonatkoznék.

- 3 Előadások a filozófia történetéről, Bp., Akadémiai, 1977. I. Bevezetés, B, 2b, A filozófia viszonya a valláshoz, 79. o.
- 4 Marcel Detienne és Jean-Pierre Vernant: *Les Ruses de l'intelligence, la métis des Grecs*, 66. o. Gaiát a Timaios egyiptomi papja említi egy beszélyben, amelyre még visszatérünk. Akkor történik ez, amikor elismeri, hogy Athén városa a legősibb, mégis csak mitikus emlékezete van, és írott archívuma mintegy le-téteményként Egyiptomban található (23d-e). Ld. még Heidegger, *Nietzsche*, I. köt. 350. o. „Káosz, chaos, χαινω ásítást (*das Gähnen*) jelent, a tátongót, ami kettényílik (*Auseinanderklaffende*). Mi a chaos-t, szoros kapcsolatban az αλη-θεια lényegének eredeti értelmezésével, megnyíló mélységnek (vö. Hésziodosz: *Theogónia*) értjük. A Káosz képzetének Nietzsche-nél az a szerepe, hogy megelőzze a létező „humanizációját” (*Vermenschung*) a maga totalításában. A „humanizáció” éppúgy tartalmazza a világnak egy Teremtő szándékából ki-induló morális magyarázatát, mint annak egy nagy kézműves (*Handwerker*) (*Demiurgosz*) tevékenységéből kiinduló technikai magyarázatát.”
- 5 „Platón ad mértékadó jelentést (*massgebende Deutung*) a nyugati gondolkodásnak. Azt mondja, hogy a létező és a lét között ott van (*bestehe*) a χωρισμος; η χωρα a helyet (*Ort*) jelenti. Platón azt akarja mondani ezzel, hogy a létező és a lét különbözőképpen helyeződnek el (*sind verschieden geortet*). Ha tehát Platón a χωρισμος-t a lét és a létező helye különbségének tekint, akkor a Létnek a létezőéhez képest egészen más helyére (*nach dem ganz anderen Ort*) kérdez rá.” (*Qu'appelle-t-on penser?* 174-175. o.) Később hosszabban visszatérünk erre a szövegre és kontextusára.
- 6 Ez az egyik motívum, mely ezt az esszét összeköti egy másikkal, amelyet a heideggeri *Geschlecht*-nek szentelünk. Ld. „*Geschlecht*, différence sexuelle, différence ontologique”, in: *Psyché, Invention de l'autre*, Galilée, 1987.
- 7 A *tőke*, Negyedik szakasz, XII. 5. Egy másik szövegösszefüggésben, az École Normal Supérieure-ön 1970-ben tartott szemináriumon (*Théorie du discours philosophique: les conditions d'inscription du texte de philosophie politique – l'exemple du matérialisme*) a Timaiosról itt elmondottak más kérdésekkel kereszteszöttek, melyek itt a háttérben maradnak, s amelyekre másutt fogok visszatérni. Más szövegeket tanulmányoztam ott, különösen Marx és Hegel szövegeit, Platón általánosan vett politikájához, a munkamegosztáshoz, a mítoszhoz, a retorikához, az anyaghoz stb. való viszonyuk szempontjából.
- 8 A háború lehetősége egy betörést idéz elő az idealításban, az ideális állam ideális leírásában, magában e fikció vagy képzet terében. E problémakör továbbgondolása, amelyre itt nincs módunk, a leggazdagabb eredménnyel kecsegtet. Különösen annak a fikciónak az eredeti formájához vezethet el bennünket, ami egy értekezés *A társadalmi szerződésről*. Rousseau szerint az államok közötti hadiállapot semmiféle olyan tiszta, tisztán polgári jognak nem adhat helyt, amilyennek az állam belsejében uralkodnia kell. Még ha meg is van az eredeti joga, a népjog (*genosz*, gens, nép, etnikum), a háború visszavisz

minket egyfajta sajátos vadságba. A társadalmi szerződést kilépni készíti önmagából. E felfüggesztés által megmutatja korlátait is; világossá teszi egy adott napon magának a társadalmi szerződésnek és az általa leírt elméleti vagy mesés beszélynak a határait. Ugyancsak ennek a könyvnek és ennek az ideális fikciónak a végén Rousseau néhány sorban érinti azokat a problémákat, amelyeket nem fog taglalni. Közelebbről szemügyre kell majd vennünk ezt a végkövetkeztetést és ezeket a háborút illető megfontolásokat, egyedi viszonyukat a társadalmi szerződés *bensőjével* abban a pillanatban, amikor megnyílnak annak külsője felé. Tematikai, de egyúttal formai viszony, kompozíciós kérdés: Rousseau mintha megdörgölné a szemét, hogy szemügyre vegye a mese vagy az ideális teremtés külsőjét. Kinyitja a szemét, de becsukja a könyvet: „IX. fejezet. Befejezés. Felállítottam a politikai jog igazi elveit és megkíséréltem, hogy ezekre az elvekre alapozzam az államot; de még ezután kellene rendszeremet az állam külső kapcsolataival megtámogatnom, ami a nemzetközi jogot és a hódításokat, a közjogot, a szövetségeket, a tárgyalásokat, a szerződéseket stb. foglalná magába. Ám mindez már új feladat, és túlságosan nagyszabású szűk látókörömnnek; jobban tettem volna, ha mindig közelebbi tárgyra szegezem tekintetemet.” (J.-J. Rousseau: *A társadalmi szerződésről*, in: *Értekezések és filozófiai levelek*, Bp. Magyar Helikon, 1978. 607. o. Kis János fordítása.)

- 9 Vö. Nicole Loraux: „Sur la race des femmes”, in: *Les Enfants d’Athéna*, 1981. 75. o. Abban az összefüggésben, amelyre itt szorítkozunk, az előző fejezetben – „L’autochtonie: une topique athénienne” – újra fogjuk olvasni azt is, ami az „egyszerre dajka (*trophosz*), apa és anya” (Iszokratész: *Panegürikosz*) Athénra vonatkozik, és „logosz és mítosz komplementáris pólusaira”, amelyek „küzdve és cinkosan osztoznak a színpadon” (67-72. o.) Ami az emberek fajtáját (*genosz anthropolón*) illeti, a *Timaiosz* egyiptomi papja kijelöli „helyeit”: ezek az emlékezetnek, az irattárak megőrzésének, az írásnak és a hagyománynak kedvező helyek, a mérsékelt övezetek, amelyek megoltalmaznak a túlságos meleg és a túlságos hideg pusztító hatásaitól (22e-23a).



Tartalomjegyzék

Szenvedések.	9
Kivéve a név	51
Khóra	107